

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين
وبعد فهذه تعليقات كتبها العبد الغريق في بحر العصيان
خليفة سلطان غفر له الرحيم الرحمن على الحاشية المنسوبة الى العلامة
الخفري قدس سره على الهيات التجريد حين مطالعتها
تذكرة لنفسه ولمن اراد ان يتذكر ومنه الاستعانة والتوفيق
قوله واوثق لان صورة الطرق الاخر شبيهة بصورة الاني
لانه بظاهره اشتغال من الحكم على الواجب او من الحدث على الواجب
بخلاف هذا الطريق فانه اشتغال من الوجود على الواجب وهو
بظاهره ايضا ليس شبيها بالاني لان الموجود ليس معلولا للواجب
مطلقا بخلاف الممكن والحادث ولئن كان جميع هذه الطرق
عند التحقيق برهان لم لان الاثر كما نقل الشارح عن الشيخ ومولانا المحقق
مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف برهان لم فان المؤلف ولئن
كان معلولا للمؤلف لكن علة لكونه مؤلف فان ملاقاته لا يثبت

من هذه الدلائل الا وجود علة ما لجميع الممكنات خارجة عنها اي
غير ممكنة ولا يثبت بها خصوص الذات المقدسة الالهية والشيخ
صرح بان الاستدلال بوجود العالم لمعلول على علة ما انما يفيده
الاستدلال من العلة على المعلول فيكون لميا ويمكن ان يكون قول المص
رحمه الله حيث قال ان اثبات الصانع من اثبات الله اولا واثبات
الواجب اشارة الى هذا فتدبر قوله كما هو طريقة الطبيعيين اه
قال العلامة الجرجاني في كتابه المسمى بالاسرار الخفية وقد يستدل
الطبيعيون على اثبات الواجب بطريقة اخرى مختصة بهم وهي
انهم قالوا ان الافلاك لا تتحرك لذواتها لما مر من ان الشيء
يستحيل ان يتحرك لذاته وليست مقسورة ولا متحركة بالطبع
اذ لا تنقسم فلا بد من غاية وليست غايتها السوافل ولا الكواكب
الجسمانية فاذن غير جسمانية فان كانت ممكنة لزم التسلسل
فاذن هي واجبة انتهى ولا يخفى ضعفه من وجوه كثيرة قوله
احدها ان لم يوجد اه لا يخفى انه لا يناسب هذا التقرير كلام المص
لانه قدس سره اعتبر في الشق الثاني بدل المعين هذا وكذا
لا يناسب تقرير الشارح لانه جعل الشق الثاني الشق المفهوم المردد

بين الشيئين امورا حينئذ المطلوب بخلاف ما ذكره فانه جعل الثاني نفس
وجود الواجب وجعل الشق الثاني الدور والتسلسل دليلا عليه **قوله**
وثانيهما ان يقال الخ لا يخفى ان محصل كلام المحشي على هذا التقرير ابطال لانه
اما جعل الثاني في الشق الثاني امورا بطريق الترديد احدها
المطلق على الاحتمال على ان الثاني اذ جعل الثاني في وجود الواجب وجعل الاول
الدور والتسلسل دليلا عليه كما في التقرير الثالث فعلى التقديرين
لم يرجع بطلان الثاني راسا بخلاف هذا التقرير **قوله** رابعها
ما قرره الشارح اه وهو جعل الثاني في الشق الثاني المفهوم المردد
بين شيئين امورا ولا يخفى انه لا بد من تاويل في كلام الشارح حيث جعل
الشق الثاني الايجاب بحسب الظاهر لكنه في قوة السلب ومثل هذا
التاويل في التقرير الاول رفع الفرق بينه وبين الثالث فتامل
قوله يمتنع ان يصير الاشياء اي يمتنع في نفس الامر في حال البعض
لان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه ولو بالغير لم يوجد على ما تقرر
في موضعه وليس المراد الموجودات بشرط الوجود حتى يرد ان
الممكنات ايضا بشرط الوجود كذلك **قوله** والا لزم ان يكون
علة لنفسه ولعللها لان هذا الجزء لما كان ممكنا فله علة فعلته جزء

المجموع الممكن منه ويلزم ايضا فلكان جزء من الممكنات علة للمجموع
الممكنات بالذات وعلى الاطلاق كان علة لنفسه ولعللها ايضا
قوله يكون علة بالذات وعلى الاطلاق اي لا يشذ شيء من
الممكنات الا اليه **قوله** مجرد الامكان اي مع قطع النظر
عن الوجوب وملاحظته والا فالامكان الوقوعي لا ينفك عنه
الوجوب في نفس الامر **قوله** والوضح ان يجيء الصحة بمعنى الجواز
في عبارة الشارح في بيان مذهب المليين الى اي معنى للفلاسفة
اذ الفلاسفة ايضا قائلون بالامكان بالنظر الى الذات وهذا
على النسخ الصحيحة التي لم يوجد فيها لفظ الا **قوله** ليس الا اه لا معنى
للفظ الا ههنا الا على ما قيل بعيد بان في ههنا اشارة الى
المقام لان عبارة الشارح في بيان مذهب المليين فيكون
الكلام في قوة الاعتراض على الشارح بان الصحة المشهورة
في هذا المقام ليس الا الامكان بالنظر الى الذات الذي قال
به الحكيم ايضا وهو غير مناسب لبيان مذهب المليين فايراد
لفظ الصحة في بيان مذهب المليين في تحرير محل النزاع غير
مناسب بل المناسب ما ذكرنا من عدم امتناع الانفكاك فتامل

قوله فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم
وحدوثه اي ليس النزاع الا في الحدوث والقدم لا لان
اعتبار الايجاب قدم العالم واعتبار الاختيار بعينه الحدوث
كيف والقدم والحدوث من صفات العالم والاختيار
والايجاب من صفات الله بل التحقيق لان امتناع انفكاك
العالم عن ذاته تعالى وامكان انفكاكه عنه معنى رابطي بين
الفاعل الذي هو الله تعالى وبين العالم الذي هو الفعل وهذا المعنى
لما اعتبر من طرف الفاعل وجعل صفة له سمي بالايجاب
والاختيار ولما اعتبر من طرف الفعل سمي بالقدم والحدوث
وهذا هو مراد المحشي فلا يرد عليه ما اورد عليه من ان النزاع
في الايجاب والاختيار غير النزاع في القدم والحدوث
فتامل قوله وواجب مع اعتبار الارادة اي عدم التخلف
عن مقتضى الارادة حتى لا ينافي عليه الارادة حدوث
الفعل كما هو راي المعتزلة خلافا للاشعرية فانهم قالوا لا يجب
مع الارادة ايضا باعتبار ان تعلق الارادة غير واجب ولذلك
خصص الاتفاق بالحكماء والمعتزلة قوله فالمناسب ان يفسر

الايجاب

الايجاب المذكور بمعنى انه لا يجوز ان يتخلف عنه صدور
الفعل ولا صدور وما يلاحظ ذاته تعالى مع تعقب احد الطرفين باعتبار
الارادة القديمة التي هي عين الذات كما اتفق عليه الملية والحكماء
وهذا المعنى وان كان متفقا عليه بين الفريقين الا انه لابد من دليل
لاثباته وقد اثبته المص بقوله لوجود العالم بعد عدم ينافي الايجاب
وغرضه ان الحدوث الزماني للعالم ينافي الايجاب الذي هو ضد الاختيار
بالمعنى الذي ذكرناه اذ لو كان احد الطرفين واجبا مع قطع النظر عن اعتبار
ارادته القديمة في حد ذاته كما لم يكن ذاته تعالى من حيث هو كافيا في حصول
الفعل او لابد من شيء اخر لوجوبه وحصوله ولكن سوى ارادته تعالى كما هو المفروض
ولزوم قدم العالم على الشق الاول وكذا على الشق الثاني ايضا لو كان
هذا الشرط قديما ظاهرا ولم يتصور كونه حادثا والا لزم التسلسل والتخلف
فظهر ان الحدوث الزماني لا يجتمع مع الايجاب بالمعنى المذكور فاذا
ثبت الحدوث الزماني ثبت الاختيار بالمعنى المذكور والحكيم وان قال
بهذا الاختيار لكن يشكل عليه اثباته بهذا المسلك فانه لا يقول بالحدوث
الزماني فلا بد له من مسلك اخر فيعلم هذا ان غرض المص بالذات
اثبات الاختيار بهذا المعنى لا المعنى الذي ذكره المحشي انه مخصوص

بالمطلوب وتوقفه على حدوث العالم فيه نظر لما عرفت الشك لا احتجنا
لا يحتاج مع التحقيق فاذا دفنا الفادة فيه لا يعتد به بخلاف لزوم
الاختيار بالمعنى الذي ذكرناه بحدوث الزمان فانه يحتاج الى
الدليل والبيان كما حررناه مع ان المقام يقصد في موضع اخر من
هذا الكتاب لبيانه وهو المطلب الذي يتوقف عليه اثبات اكثر
اصول الدين بخلاف الاختيار بالمعنى الذي حققه المحشي فانه لا يتوقف
عليه شيء من اصول الدين وفقدانه لا يستلزم نقصانا في شيء فانه
وقع اجماع عليه او كان ضروريا من الدين فهذا هو الدليل عليه
والا فليس علينا اثباته مع انه يلزم مما ذكرناه اثباته بالوجه
ولئن لم يكن مقصودا بالذات ولا يخفى ان كلام المقدم على ما حملناه
يلائم ما سيأتي من قوله ولكن نحو من الوجوب لا الامكان لا ترى
وسائر اقواله فانك ستعرف انه لا يرتبط بالمعنى الذي حققه المحشي
بل هو كلام مع من نفى الاختيار بالمعنى الذي حققناه وسيأتي تفصيله
فتامل فانه بعد ملاحظة اطراف كلام المقدم ههنا وفي رسالة العلم
لا يبقى لك ريب في ان هذا مراده وتمام هذا الدليل يتوقف على
الحدوث الزماني فان تم تم والا فلا واثبات الحدوث الزماني

على المقدار المذكور بالاجماع مشكل لان القدرة بالمعنى الذي ذكرناه
مما يتوقف على اثباتها النبوة فيمكن اثباتها بالحدوث الثابت
بالاجماع المتوقف على ثبوت النبوة دور وسيأتي هذا الكلام في
مبحث العلم في كلام الشارح ان شاء الله تعالى مع الكلام عليه والحاصل
ان مقصود المقدم ههنا نفي الايجاب بمعنى لزوم احد طرفي الفعل
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الارادة وقد اثبته بالحدوث
الزماني والحكماء موافقون له في المقصود من الدليل وليس منظوره
اثبات الانفكاك في ذاته تعالى عن العالم في نفس الامر ولئن لزم بالعرض
من الدليل على ان اطلاق الاختيار والقدرة على المعنى الذي
ذكره غير واضح في كلامه فظهر مما حررنا ان تقرير الشارح ارتضاه
لمقصود المقدم مما ذكره المحشي ومن تفسير الشارح القدرة والاختيار
بصحة الفعل والترك في موضعه والمراد منه صحة الفعل والترك
بالنظر الى الذات مع قطع النظر عن الارادة الا انه نسبه خلاف ذلك
الى الحكماء ليس في موقعه فانهم قائلون به كما عرفت اللهم الا ان يقال
انه اطلع على خلاف شرذمة منهم فيه اذ توهم هذا المعنى الى اللزوم
بالنظر الى الذات من اقوالهم ان العالم لازم له تعالى وانه يجب وجوده

العالم غير منفك عنه واحتمالها وليس كذلك بل مراده من اللزوم
بحسب نفس الامر فتدبر قوله باصطلاح الحكماء يعني عدم انفكاك
العالم مطلقا لاتفاق الحكماء انه عن ايجاد العالم لا الحكماء
ايجاد العالم عن ذاته مع ان السابق الى الوهم ان حق العبارة ان هذا
اشارة الى ان الايجاب والاختيار راجعان الى المعنيين طرف
الفاعل اي كون الفاعل بحيث يقتضي ذاته ان لا ينفك عن الفعل
فالايجاب كمال الذات وانما كرر انه لانه طرف الفعل فانه القدم
كما عرفت منه الى انتساب الية فتامل يعرف ملاحظة ما افترض على هذه
العبارة عن هذه النكتة قوله لزم ترجيح الفاعل احد من المرجح
لئن لم يتوقف التأثير على شرط حادث فبدل قول المستدل
حيث قال في الاستدلال لزم التخلف عن الموجب التام قال
المعارض لزم الترجيح بلا مرجح وذلك في عند المص لو استدل
بهذا الدليل من الاشعرية قوله لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام اي
لئن كان الفاعل موجبا تاما او تخلف العلة التامة عن المعلول
لئن كان الفاعل مختارا وهذا اشارة الى ورود الاشكال
في الصورتين قوله فيتم عند المص حتى يصح ايراد الدليل

تحقيقا من قبل المص قوله ولا لادلة لغرض انه يصح ايراد
الدليل من قبل المص الا انما يحتاج الى المعارضة عليه قوله نعم يصح
استدلال الاشعرية رد ذلك الدليل لحاصل كلام الاشعرية
لما قالوا ان الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه على
الاخر بلا مرجح حادث على مذهبهم لئلا يلزم التخلف عن الموجب
التام ولم يجوزوا انه فاعل الموجب الترجيح بلا مرجح حتى لا يتوقف
على شرط حادث فيمكن الاستدلال من قبلهم انه على تقدير الايجاب
لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل ولم يعقل
المعارضة معهم بانه على تقدير عدم الايجاب ايضا لو كان
حادثا لتوقف على شرط حادث بخلاف المص والمعتزلة فانه يمكن
القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث بطل
عندهم سواء كان الفاعل موجبا بالمعنى الذي عرفه الحكماء او
مختارا كذلك فانهم قالوا الداعي الذي هو علم الذات القديم
كاف في تخصيص ايجاد الحادث بذلك الوقت ولا حاجة
الى شرط حادث فلا يمكنهم الاستدلال بانه على تقدير الايجاب
لو كان العالم حادثا لتوقف على شرط حادث لكفاية الداعي

القديم على مذهبهم في تخصيص الايجاد ولا يتوقف على شرط ولو استدل
المص بهذا الاستدلال لا يمكن المعارضة معه بانه لو لم يكن موجبا لزم
وكان العالم حادثا لتوقف على شرط حادث بالالزام ولا يمكنه
الفرق بين الايجاب والاختيار في ذلك لان الداعي ان كان
كافيا في تخصيص ايجاد الحادث فسواء كان الفاعل موجبا
او مختارا يمكن منع القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث بل يكفي الداعي في التخصيص ولا يستلزم فرض
الايجاب ثبوت التوقف على شرط حادث حتى يمكن الاستدلال
ولا يمكن المعارضة بل كلما يحصل الاثر حادثا يمكن القول بان المخصص
هو الداعي ولا يحتاج الى شرط حادث سواء كان الفاعل
موجبا او مختارا نعم لما كان حدوث الاثر مع الايجاب امر
لا يعقل فتوهم عدم جريان القول بالداعي في صورة الايجاب
مع الحدوث وهو توهم فاسد لان القول بالتوقف على شرط
حادث انما قاله المستدل على فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب
مع قطع النظر في هذه المرتبة عن استحالة هذا الفرض ووقوعها
ونعلم بانه حينئذ يتوقف على شرط حادث ولا شك انه على

تقدير

تقدير الحوادث يمكن منع هذه المقدمة مستندا بالداعي وبالاختيار
لهذه المقدمة في الايجاب والاختيار فلا يحتاج في الصورتين
الى الايجاب والاختيار الى شرط حادث فيبطل الاستدلال
ولم يمكن الداعي كافيا فيحتاج في الصورتين الى شرط حادث
لبطلان الترجيح بلا مرجح بزعم المص مطلقا في المختار والموجب
فيلزم التسـ فيلزم على المص ما على التسـ فقول الترجيح بلا مرجح
وهو عدم الايجاب مطلقا وهو لا يناسب مذهبه لانه قائل
بالايجاب الخاص فيكون المعارضة اتمية فالاستدلال المذكور
في الشرح لو تم لدل على بطلان الاختيار والايجاب الذي قال
به المص ايضا بما في الشرح لانه اخذ في الاستدلال انه على تقدير
الايجاب لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث وهذا
لو كان صحيحا والداعي لا يكون كافيا في الايجاب بالمعنى المذكور
لكان صحيحا في صورة الاختيار والايجاب الذي قال به المص
فيلزم بطلانه لئلا يلزم التسـ والمص لما قال بالايجاب الخاص
وبطلان الترجيح بلا مرجح مطلقا فلا يناسب هذا الاستدلال
مذهب المص فالمناسب لمذهبه الاستدلال ببطلان الايجاب بالمعنى

المذكور فحينئذ الايجاب مطلقا ... والا شرح لما قال انما يبطل
الايجاب مطلقا فكان هذا مناسبا لمذهبهم فانه نفي الارادة ...
نشأت عن عدم فهم المراد قوله ومن البين ان اللزوم ابن ...
التعجب واللزوم في الاختيار والارادة كما يزعم المتكلمون ...
من انه لا بد من مرجح في الفعل يوجب تعلق الارادة مثل كونه اصلح
للعباد وغاية الاصلح واجب على الله تعالى كما يزعم المعتزلة وبعض
المعتزلة فان الاشاعرة قالوا المختار يرجح بارادته من غير مرجح
يجب تعلق الارادة ولئن كان بعد تعلق الارادة وجب الاثر
فلا يتوهم لئن الاشاعرة ينفون وجوب الفعل في الاثر بعد
تعلق الارادة بل القول بان الشيء ما لم يجب لم يوجد متفق عليه
بين الكل الا شرذمة قليلة من المتكلمين القائلين بالاولوية
الغير به فالوجوب واللزوم الذين ينفيهما الاشاعرة وجوب
تعلق الارادة بجنب موجب له كالاصلحية مثلا لا وجوب الفعل
بعد الارادة فلا تغفل وقد اعترض عليهم بانه ما قيل في الوجوب
الفعل آت بعينه في تعلق الارادة ايضا قوله فالحق في الا[نزال]
ما مراه وهو لئن تاثيره تعالى في العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور

والا يلزم قدمه ضرورة قوله فانهم نفوا الايجاب مطلقا فانهم
ومن قالوا بوجوب الفعل لكن بالارادة قالوا لا حيث لا لمطلق لا يجب
لا يجب تعلقه بسبب موجب لذلك التعلق فلا ايجاب اصلا والمصنف
قال بوجوب الفعل بعد تعلق الارادة في نفس الحدوث لا دائما والحكم
قال بعينه لكن دائما فتامل قوله والاختفاء في ان المصنف اختار
المذهب الاول الحاصل لئن المصنف لما قال ببطلان الترجيح من غير
المرجح الموجب لزومه القول بالايجاب ما وهو الايجاب بالغير
فلم يصح عنده هذا الاستدلال لانه نفى الايجاب مطلقا فيكون
مناسبا لمذهب من يقول بجواز الترجيح بلا مرجح وينفي الايجاب
مطلقا بل الاستدلال على مذهب المصنف هو لئن الايجاب يستلزم
القدم لكن التالي باطل فيكون محالا قوله اي قدم الفعل المطلق
اي القدم بالنوع ولزوم الايجاب ظ والا يلزم التخلف مطلقا
ولا يمنع التوقف على شرط بل لا يعقل فبلغوا مقدمات الشبه نعم
يحتاج اليها في بيان لزوم القدم لجميع الاجزاء بحسب الظاهر النظر
كالسابق في قوله فان قيل قوله ذلك التوقف لا قوله يستلزم
اقول قوله يستلزم خبر لقوله ذلك التوقف وقوله الحالي مع قوله

وامكان الاستلزام الخ محل البحث فلو له ذلك التوقف ممنوعا بناء
على ان الحدوث المذكور لما كان محالا في الازل لم يتوقف الحادث
بذلك الحدوث على شرط حادث غايته انه يلزم التخلف عن
الموجب التام وذلك لا فساد فيه لامكان استلزام الخ الذي هو الحدوث
المذكور نتيجة الذي هو التخلف فلا يستلزم التخلف بطلانه لانه
مستلزم لتقدم الشيء على نفسه بناء على ان الكلام في الحدوث
بالنوع ثم لا يخفى انه لو جعلنا الكلام اعتراضا على الدليل صار
الجزء الثاني من الكلام خارجا عن فن المناظرة اذ التوقف
المذكور بمنزلة التالي في القياس الاستثنائي وابطاله غير مضر
بالمستدل بل ينفعه فان المستدل ايضا بصدد ابطاله بلزوم التسلسل
فالاوجه ان يحمل الكلام تحقيقا للمقام بان ذلك التوقف
الذي هو التالي وان كان لزومه لمقدمته ممنوعا بناء على السند
المذكور لكان الاستدلال من هذه الجهة عليلا لكن بطلانه
جهته لزوم الدور كما هو بط من جهة لزوم التسلسل فهو بحث
على الدليل من جهة وتقوية من جهة اخرى وان كان سوق العبارة
خلاف ذلك فتامل وفيه كلام اخر سيجيء **قوله** لما البتة الحدوث

ان الحدوث نوعي مستلزم لتقدم الشيء على نفسه مبني على لزوم تقدم
الشيء على نفسه لان الحادث المذكور هو اول الحوادث فالشرط
الحادث اما ان يكون عينه او من خواصه وهذا على تقدير الحدوث
بالنوع ظاهر جدا **قوله** وايضا التخلف عن الموجب التام قد تبين انه
خارج عن قانون المناظرة اذ المراد قول بحالية العدم في دليل التخلف
يتم دليل المستدل فهذا البحث لا يعني المستدل اذ كلامه على تقدير
امكان القدم تنزلا واستظهارا وهذا يرد على المنع والسند
المذكور بعد بيانه في حاشية التوقف **قوله** لازم لحدوث
مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور اي يكفي في بيان استحالة الحدوث
على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور لزوم التخلف وهو ظ فلا حاجة
في تتميم الدليل الى اعتبار توقفه على شرط حادث واستلزام التسلسل
كما ثبت به المط **قوله** يلزم قدم الفعل المطلق لانه على
هذا لا يخلو شيء من اجزاء الزمان او الاستمرار الموهوم قبل الزمان
من شرط ما فيلزم قدم شرط ما وهو ايضا من جملة الافعال فيلزم
قدم الفعل المطلق من حدوثه وهو غريب **قوله** وذلك كاف
اي كاف في بيان استلزام الايجاب للقدم في الجملة ولو بالنوع

وهو الذي عبر عنه بقدم الفعل المطلق اذ لو لم يكن قديما اصلا لزم
لزم التخلف قطعا ولئن سلم المستلزم من جملة مقدمات النقض قدم
جميع اجزاء العالم فلا حاجة الى كلام التوقف الى لزوم القدم في الجملة
وفي مطلبه سؤال فان قيل فلا ذكره واجاب عنه قوله بتعاقبه
المراد بالتعاقب اعم من ان يكون الشرط السابق العدم ثم حدث
الشرط اللاحق وبهذا او كان الشرط السابق باقيا مع الشرط اللاحق
مع العدم والثاني حق في الحدوث بل انما يطلق تعاقب الشروط
حقيقة على الثاني ومجازا على الاول لانها معدات حقيقة ولا يخفى
انه على هذين الشقين يلزم قدم الفعل المطلق من حدوثه وهو
الذي قال في الحاشية وعلى هذا الحصر صورة اجتماع الشروط
في حدوث الشرط معا بان لا يكون لها تقدم وتأخر في الحدوث
ولا يخفى انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة
سواء كانت الشروط مجتمعة في الازل او في لا يزال الا ان
في الصورة الثانية يلزم تخلف الشروط عن عللها ثم لا يخفى
ان صورة اجتماع الشروط في الازل خلاف المفروض اذ الكلام
في الشروط الحادثة مع حدوث العالم فتامل قوله يلزم قدمه

بالشخص

بالشخص او القدم بجميع الاجزاء آه وعلى التقديرين لا يكون شيء
لو كان حادثا بالشخص اي بالجزء لزم التخلف لاحتمال توقفه على شرط
حادث فلا يلزم التخلف فلا يتم اثبات المطلوب من اعتبار
التوقف ولهذا قال الشارح لو كان حادثا لتوقف على شرط
حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وابطل التوقف
بلزوم التسلسل نعم لو كان الاثر حادثا بالنوع والمؤثر موجب لزم
التخلف مطلقا قوله او القدم بجميع الاجزاء فيكون نقيضه
الحدوث في الجملة ولو بجزء ولا يلزم منه التخلف مع جواز خلاف
الحدوث من جميع الوجوه قوله اذ قد سبق استحالة قدم العالم
حاصله انه اذا ثبت ان الايجاب يستلزم قدما ولو كان قدما ما
بالنوع وثبت فيما سبق استحالة القدم باي وجه كان ثبتت استحالة
الايجاب فلا حاجة لنا في بيان استحالة الايجاب في اثبات
المستلزم لقدم العالم بالشخص او بالجزء فبيان هذا الاستلزام
مستدرك قوله وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء
من القوة الى الفعل هذا على التقدير الثاني اعني قوله واليه الوصول
الفعل قائم قوله وهذا الاشياء كمن حركات العباد صادرة عنا

لانها ليست من الجواهر والاعراض الا والعقول المفارقة لذات
الموجب بل قائمة بذات الموجب على راي المعتزلة قوله المنافات ليس
في الامكان لا يخفى ان هذا الامكان ما قال به الحكيم انه ليس
هو الاختيار بالمعنى الذي ذكره المحشي انه قال به المتكلمون كما عرفت
سابقا بل على ما ذكره وهو وقوع انفكاك العالم عن ابداعه تعالى
بحسب نفس الامر المستلزم لحدوث العالم حدوثا زمانيا فظهر
من قول الشارح فانا نأخذ عن امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات
القادر مع اه على ما هو المتبادر منه انا نأخذ عن نفي الاختيار
بهذا المعنى غير مناسب لمذهب المليين كما حققه المحشي وتفصيل
الكلام ان هذا الدليل على ما قرره الشارح ليس نافيا للاختيار
بالمعنى الذي حققه المحشي انه مختار المتكلم فان الدليل المذكور انما
يقتضي كون التأثير بطريق الوجوب حال اجتماع الشرائط وهذا
ليس موضع الخلاف بين المتكلم والحكماء بل متفق عليه بين
الفريقين نعم لو دل على دوام وجوب التأثير وازليته لكان
منافيا للاختيار المتكلم بزعم المحشي ومقابلا لمذهبه وهذا الدليل
لا يدل عليه كما لا يخفى بل يدل على ابطال اختيار الاشعري يجب الا

ولا يتم الجواب المذكور بل بدعواهم فانهم يدعون وجوب التأثير
مطلقا فالظاهر قوله قول المصنف هذا اشارة الى رد توهم الجبر
باعتبار الوجوب المذكور فقال انه لا ينافي الامكان بالنظر الى
الذات وهو كاف في دفع الجبر وسيأتي زيادة تحقيق هذا قوله
فالاولى بهذا المقام ايراد كشف الحقيقة في التخلف المحال
هو التخلف عن مقتضى العلة واللازم مما ذهب اليه اهل الاختيار
من تحقق العلة التامة في الازل بدون معلوله هو التخلف عن ذات
العلة واستحالته ثم والدليل انما يفيد الاول دون الثاني كما لا يخفى
على المتأمل قوله جائز عند الحكماء كتقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض وتقدم دورة من الحركة على دورة اخرى متصلة بها
فان الحكماء يجعلون الحركة والزمان كما ذكرنا جزءا من العلة
التامة ولو قالوا انها معدات قوله فانه يدل على انه اعتقد
ان مذهب المصنف ستعرف ان كلام الشارح لا يدل على ما فهمه المحشي
فانه لو دل على تقدير تسليم انه يدل على فهم الزيادة لا يدل على انه
اعتقد حدوث الارادة عند المصنف في هذه العبارة
المشعرة بالحدوث لازم الشارح والحق ان الشارح بريء عما نسب

البه هنا كث كما سنبين ان شاء الله تعالى **قوله** والظاهر ان المراد
بالامتناع الامتناع بالغير حتى يصير عين القول بالوجوب بسبب العلم
بالاصلح فانه وجوب بالغير قطعا لان علمه بان الاصلح واجب
ويظهر من هذا الكلام انه جوز ان يكون مراده الامتناع بالذات في غير
ذلك الوقت وهو بعيد فتامل **قوله** لكن الجواب بان وجوب
وجه الاثر اه لا يخفى ان هذا الاسند لا ان ايضا لا يناسب ما ذهب
الحكماء من معنى الايجاب الذي خالفه المص بزعم المحشي اذ الوجوب
الداعي ولا تقتضيه فانه لا ارتباط له به وانما الوجوب وعدمه
بل انما هو مشهور في نفي الاختيار المقابل بمعنى الجبر والاضطرار
الذي لا يقول به الحكيم ايضا وجوابه ما ذكره المحشي فظهر ان الجواب
المذكور والسؤال كلاهما غير مناسب لمحل الخلاف بين المص
والحكماء على ما قرره المحشي والعجب غفلة المحشي عنه فتامل والحق
ان كلام المص ليس اشارة الى جواب هذا الاسند لا اصلا ولعله
اشارة الى ما ذكره المحشي في الحاشية الاتية قال الشارح يعني لكنا نختار
انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني
الحال اه لا يخفى انه يمكن حمل كلام الشارح على محملين الاول انا لا نعني

بالقادر

بالقادر ان يتمكن من الفعل والترك في زمان واحد بل يكفي
التمكن من الترك في زمان والتمكن من الفعل في زمان اخر وان
لم يتمكن في كل زمان على الطرف الاخر اصلا وهذا هو الذي حمل
السيد المحشي كلام الشارح عليه وهذا وان لم يرد عليه ما اورده
المحشي الا انه خلاف الظاهر اذ لا شك ان القدرة انما تعتبر بالنسبة
الى الزمان الواحد وان الفاعل على ما ذكره مضطر في كل واحد
من الزمانين مع انه لا دخل ح لاعتبار سبق العدم في الكلام اشتمل
على السوال في هذا ولظهور فساده اعرض عنه المحشي والثاني
ما حمل عليه المحشي وهو انه نختار ان القدرة في حال العدم لكن
معناها التمكن على الفعل والترك في ثاني الحال لا حال العدم
فاعتبر القدرة على الفعل والترك بالنسبة الى زمان واحد
وهو ثاني الحال فاورد عليه انا ننقل الكلام الى ثاني الحال
فظهر ان كلام المص على التقديرين لا يناسب لدفع هذه الشبهة
فتامل **قوله** اي القدرة الحادثة اي قدرة العبد فانه لا خلاف
في ان قدرة الله تعالى قبل الفعل وعلى تقدير حادثة مع الفعل
بزعم الاشعري والا لزم قدم العالم او حدوث قدرته تعالى كما ظهر

من كلام الشيخ في كلامهم الكيفيات الحق بذكرها سابقا واذا عرفت
انه لا اختلاف في قدرة الله تعالى عرفت ان حمل كلام المص على هذه
المسئلة في هذا البحث ردا على الاشعرية كما فعله المحشي غير مناسب
مع تكرار ذكره سابقا فتامل قوله مانع تكليف الكافر في الحال
بامتناع الايمان منه تأمل في الحال اقول هذا الالتزام لان تحقق التكليف
ليس ثابتا قبل الفعل وهو حال الكفر ولا شك في بطلانه اذ
ظاهر ان الكافر في كل آن مكلف بتحصيل الاسلام بدلا عن كفره
في هذا الآن وبالاثم بتاخيره الى الآن الآخر ولا يخفى انه يرد
الجواب المذكور بهذا الرد ثم الرد ثم اقول يمكن الجواب عن
الدليل بوجه آخر من قبل الاشعرية بان التكليف بغير المقدور
بالفعل مع امكان كونه مقدورا لا فساد فيه ولا شك انه
في حال العدم يمكن كونه مقدورا بان يجعله موجودا بدل كونه
معدوما وهذا الامكان كاف في عدم كونه تكليفا بما لا يطاق
والحاصل انه للاشعري ان يقول انه لا نسلم ان التكليف يقتضي
فعلية القدرة بل يكفي امكانه وهي ممكنة في حال العدم ولئن
لم يمكن بشرط العدم وهذا قريب مما ذكره ويمكن دفع هذا الايراد

فافهم قوله اذا ورد عليه بان ان استمر الكفر في ثاني الحال آه
حاصله انه لزم عدم اجتماع القدرة والتكليف لان قبل الفعل
لا قدرة ومع الفعل لا تكليف ولئن كانت القدرة ثابتة واجاب
اولا بالتزام عدم اجتماعهما وانه غير ضر فيمكن ان يكون التكليف
قبل الفعل والقدرة مع الفعل ولا يستدعي التكليف ازيد من هذا
وثانيا بمنع ان لا تكليف مع الفعل لان ذلك ليس تحصيل الحاصل
المحال قوله ويمكن دفع هذا الايراد آه لا يخفى ان هذا دفع للايراد
بتغيير الجواب المذكور اولا اذ لا اختصاص لهذا الكلام بالزمان
الثاني ولا احتياج على هذا الى الالتزام ان التكليف بايقاع الايمان
في ثاني الحال على ما هو مناط الجواب المذكور اولا فتامل قوله
لم يحقق الا مع الفعل ولذا قال الاشعري انها لا تتعلق الا بالطرف
الواحد ولئن القدرة المتعلقة بكل طرف مغايرة للقدرة المتعلقة
بالطرف الآخر والا لزم وقوع الطرفين فافهم ولا يتوهم ان هذا
الرأي مناف للقول بان القادر من يصح الفعل والترك
منه في آن واحد بدلا اذ في حال حصول الطرفين وتعلق القدرة
المنسوب اليه يمكن حصول الطرف الآخر وتعلق القدرة المنسوبة اليه

جدا عن ذلك الطرف وذلك كاف قوله فلا يرد ما الاشعرية قوله اه
لا يخفى ان الاشعرية لا تقول بهذا المعنى لقدرة الله تعالى بل في القدرة الحادثة
من العبد فالرد عليهم في بحث قدرة الله تعالى غير مناسب فالانسب
ان يجعل تحقيقا للقدرة بانها قبل الفعل تحققه فتامل قوله قد
اشار بذلك الى ان ليس غرضه كون انتفاء الفعل المناسب في العبارة
ان يقول ليس شرطا كون الترك متعلق القدرة كون الترك فعلا لعدم
فان انتفاء الفعل يصح كونه متعلقا للقدرة فان الاشتباه
لا ينشأ من الانتفاء كيف حال بل انما ينشأ من تعلق القدرة بالترك
والعدم وبذكر الانتفاء يرفع الاشتباه قوله فان انتفاء الفعل
يصح ان يكون متعلق القدرة لا يخفى ان هذه الشبهة لا خصوصية
لها بالقدرة والاختيار المستلزمة لحدوث العالم التي قال
به المليون على ما قرره المحشي بل لا خصوصية لها بقدرة الله تعالى
وانما هي شبهة لنفي القدرة مطلقا بحيث لو تمت لدلت على
نفي القدرة التي قال به الحكماء ايضا اي صحة الفعل والترك
بالنظر الى الذات فانه يجري فيها ان العدم نفي محض فلا يصح كونه
متعلقا للقدرة وايضا الجواب الى دفعه بقدرة الله تعالى عدمها

انما

14

ان ما زعم الحكماء ايضا مبني على ان لا يكون مقدورا له تعالى بالنظر
الى ذاته تعالى بالمعنى الذي قال به الحكماء ايضا وهذا الاخير مبني على
ان مناط قول المستدل من انه شيء من الازلي باثر للفاعل وعلى
انه لو كان اثرا لها لزم تحصيل الحاصل اذ كل ما هو ازلي حاصل
قبل تأثير القدرة على ما حمله المحشي فاجاب عنه بان تأثيرها ما هو
عين الاستمرار واما اذا كان مناطه على ما هو المشهور بين المتكلمين
من ان اثر القدرة يجب ان يكون حادثا فهذا الرأي على المتكلمين
فلا يرد منع على الحكم فتامل والحاصل ان هذه الشبهة لو تمت
لدلت على نفي القدرة بكلا المعنيين بالنسبة الى حادث آخر
فتامل قوله اشارة الى رد الدليلين اه اي الدليلين على ان
العدم ليس مقدورا اما بالنسبة الى الدليل الاول فبطريق الاشارة
والايماء وبالنسبة الى الدليل الثاني فبطريق التصريح والغرض الاصلي
من هذه الاشارة تصحيح الاول فانه بعيد عن عبارة المص فتامل
قال المص نور الله ضريحه وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة
اقول القدرة قد يطلق على قوة يمكن بها المؤثر من التأثير
في الاثار مع القصد والشعور فان حصلت اليها الارادة اثر

والافعال ولا خلاف بين العقلاء من الحكيم وغيره في ثبوت القدرة
بهذا المعنى في الجملة للواجب الوجود تعالى وانما النزاع في الايجاب والاختيار
بل يحكم بهما فان كان الغرض من هذه المسئلة بيان عموم هذا
المعنى للواجب الوجود بالنسبة الى كل الممكنات الذاتية فهي مقصد
عظيم لا يتم بالدليل الذي ذكره الشارح من ان الامكان علة المقدورية
والامكان عام فالمقدورية عامة لظهور ضعفه لا لما اورده عليه
الشارح كما ستعرف بل لانه يدل على انه لا خصوصية لهذا الدليل بعموم
قدرة الله تعالى بل لو تم لدل على عموم قدرة كل احد اذ الامكان
الذاتي يحكم بنسبته الى كل الفاعلين على السواء فلو كان كافيا كان
كافيا بالنسبة الى كل احد وليس في الدليل ما يفيد خصوصية العموم بالواجب
والتحقيق ان المقدورية التي هي مضايفة للقادرية امر بين
الفاعل والمفعول وكما انه لا بد لحصولها من عدم اباء المعلول
عن الوجود ورفع المانع من قبله عن تعلق القدرة كذلك لا بد لها من
طرف الفاعل من شيئين احدهما قوة يتمكن بها من التاثير والا
لكان كل ممكن يمكن صدوره من كل احد وهذا مشترك بين
الواجب والمختار والثاني ان يكون الصدور ليس لازما بل يكون بسبب

الارادة

الارادة والامكان وان كان يحكي تحقق الاول لكن ليس يحكم به
الى كل الفاعلين فلا يكفي مجرد المصحح بل لو حصل الامران المذكوران
حصلت المقدورية والقادرية والا فلا فربما كانت تلك
القوة حاصلة بالنسبة الى بعض الافعال دون بعض كما ان نسبتها
بالنسبة الى بعض الافعال دون بعض ومن ذلك الكلام في المصحح الذي
هو الامكان الذاتي فلا يستلزم الامكان في المعلول حصول القوة
المذكورة في الفاعل التي ذكرنا انه مشترك بين الموجب والمختار
واعتراض الشارح بعد تسليم ما معناه باعتبار الشق الثاني ودفعه
ما ذكره المحشي من تعميم المقدورية بالنسبة الى الواجب من انه بلا واسطة
او بواسطة وان الاشكال على الاحتياج الى تاثير الواجب وتاثير
الواجب لا يكون بالايجاب ثم لا يخفى ان جميع ما ذكرنا يتوجه ايضا
على الدليل المشهور الذي نقله الشارح فتدبر واعتبر وقد يطلق
القدرة على المعنى الاخص الذي قال بها المليون على ما حققه
المحشي ولا شك في انه لو قصد تعميمها بالنسبة الى كل الممكنات الذاتية
يرد ايضا على الدليلين المذكورين مع ما ذكرنا . اورده الشارح
عليه ولذلك خص المحشي الكلام بالنسبة الى ما هو مقدور الغير وعمم من

لمن يكون بواسطة او بلا واسطة وقع والقدر من الكلام يمكن الظاهر لمن
الوضعي هو التعميم بالنسبة الى كل الممكنات الذاتية بلا واسطة ثم
اقول لو فرضنا المسئلة عما هو المشهور يمكن حملها على ان المراد
بالعلة دليل الاختيار الواجب وهو الحدوث فالمراد انه
لما كان الحدوث عاما بالنسبة الى كل افعاله يكون اختياره ايضا
عاما بالنسبة الى كل افعاله والحاصل انه لا يمكن الوضعي تعميم القدرة
المشهورة بالنسبة الى كل الممكنات بل يمكن الوضعي لمن صدور
كل افعاله ثم انما هو بالاختيار ولا ايجاب في البعض الاهم ولا
في صحة هذا الكلام ولمن كان قليل الجدوى بالنسبة الى المسئلة
المشهورة كالنسبة الى محل البحث ايضا كذلك فتامل ثم لا يخفى ما ذكرناه
بناء على ما حققه المحشي من معنى الاختيار واما على ما حققناه
فالمسئلة من الاوائل كما هو المشهور قوله اذ الشيء ما لم يتصف
بامكان الصدور عن الغير لا يخفى لمن المقصود بيان كون الامكان
المذكور علة مستقلة للمقدورية حتى يلزم من عمومه عموم الصفة
اي القدرة ولا يخفى لمن معنى قوله اذا لم يتصف به لم يتصف
ناقص عن هذا البيان اذ استلزام العدم للعدم حاصل في العلل

الناقصة ايضا بالنسبة الى المعلول فتح وما يكون بعض الكلام النظر
التاثير فالكلام في قوة انه اذا لم يتصف به لم يتصف بها واذا
اتصف به اتصف بها فكانت علة مستقلة قوله واما قدرته
على الاطلاق اي سواء كان مقرونا بجميع شرايط التاثير اولا
قوله بجميع ما هو ممكن سواء كان موافقا للنظام الاعلى اولا
قوله الامكان علة الحاجة الى المؤثر اي المؤثر الواجب الوجود
ولمن كان بالواسطة فتامل قوله والتاثير لا امكان له الا
تاثير المؤثر الذي هو واجب الوجود بلا واسطة بينه وبين
الاثر او بواسطة قوله لا امكان له في صورة الايجاب لما
بينا لمن تاثيره موقوف على الايجاب قوله علة الحاجة الى المؤثر
القادر اي الى المؤثر الذي دل الدليل على انه قادر فالاكثر هذا
بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما
هو نفي محض اه اقول لو صح هذا البناء والمبنى لزم انه لا يتصور
اختلاف نسبة الارادة وتعلقها ايضا الى الممكنات فلا يتصور
اختلاف نسبة الايجاد بان يوجد بعض الممكنات دون بعض
بل لا بد من ان يوجد الجميع اولا يوجد شيء اصلا وكذا يرد النقض

لعموم قدرته تعالى وعدمه وغيرها كما عرفت بحسابهما قوله لا فرق
بين المذهبين في ورود المنع آه اقول لو كان بناء الدليل
على عدم تمايز المعدومات بناء على انه نفي محض كما هو ظاهر
كلام الشارح بل صريحه لكن بين المذهبين فرق قطعا في ورود
المنع اذ لا مجال على هذا المذهب للقول بكون بعض مقدورات
دون بعض بل لا يتصور حدوث البعض والكل اذ لا تمايز اصلا
وكان المحشي اعرض عن هذا البناء لظهور ضعف هذا المبنى
بناء على الوجود الذهني وجعل المبنى ما ذهب اليه الاشاعرة
من عدم تفاوت الممكنات في نظره باعتبار العلم والنفع وغيره
بخلاف مذهب المعتزلة وح لا فرق بين المذهبين في ورود
المنع لجواز اختلاف النسبة على مذهب الاشاعرة من جهة اخرى
ويدفع عنهم بما ذكره عن المعتزلة بان مرادهم تساوي النسبة
باعتبار كونه فاعلا مع قطع النظر عن الارادة والعلم بالاصلح
وح يصح عموم القدرة على المذهبين ولا ينافيه مذهب المعتزلة
وهذا هو الذي كان المحشي بصدد تصحيحه كما لا يخفى قوله
اقول على قاعدتهما لا يلزم الا جواز آه لا يخفى ان مراد الشارح

انه على قاعدة الاعتزال لا حاجة الى القول بكونه لا انه يلزم على قاعدة
المعتزلة هذا والمعتزلة يجيبون فلا يصح في دفع المنع عدم القول
المعتزلة به ولا عدم اللزوم من قولهم اذ يكفي للمانع عدم منافاة
قولهم لمنعه وان لم يستلزمه نعم لو استدل الخصم بقول المعتزلة
او الحكيم لنفع هذا الكلام فتدبر اللهم الا ان يقال غرض المحشي
ليس دفع الاعتراض والمنع فانه مدفوع بما سبق من تخصيص
الكلام بما هو مقدور الغير بل غرضه رفع توهم ان قاعدة
الاعتزال والحكمة مناف لعموم القدرة قوله هذا الا يوجب
تجويز صدور ممكن آه الكلام فيه كالكلام في الحاشية السابقة
على قاعدة الاعتزال قوله يمكن الزامهم بان الله تعالى مبدأ
الاشياء خيرها غالب لا يخفى ان هذا الجواب وان كان
دافعا للشبهة الثنوية في بيان الاثنينية الناشئة من توهم وقوع
الشر في العالم بان ما وقع في العالم ليس شرا اكثر لا يحسم مادة
شبهة عدم عموم القدرة المستنبطة من الشبهة المذكورة بان
يقال لما كان الله خيرا محضا فلا يكون قادرا على الشر المحض والغالب
والمساوي والجواب بانه ليس واقعا لا يرتبط بهذا الكلام اذ مدار

بهذه الشبهة على الاكثر مصدورها بحيث يعلم الوضوع انجع
نفيه ثبوته والظاهر من غرض المعلم الشارح توهم الاحتياج البيان شبهه
من توهم وقوع احد الاقسام الثلثة المذكورة من الشارع رفع
هذا الاشتباه والمحشي اخذ غرضه بنقل كلامه واما جواب الشبهة
فيحسم مادة هذه الشبهة ايضا بعض ما ذكره المحشي سابقا من تفسير
القدرة اي القدرة المستجمعة لشرائط التاثير وغيرها **قوله**
يدل على علمه بذاته آه اما علمه بذاته لان كل من علم شيئا يعلم انه
هو الذي يعلمه والعالم بالفعل يجب ان يعلم الموضوع والموضوع ذاته
فيجب ان يعلم ذاته **قوله** فانه لا يظهر الا لاهل الحال والذوق
اشارة الى صعوبة اتمام هذا الدليل بطريق اهل الاستدلال
والعلوم الظاهرية وقوته عند اهل الحال والذوق والحال
كما ذكره الشيخ ارزقنا وصدق انه اشارة الى انه يدل على انه
لا علم حقيقة لغير الواجب الوجود بالذات اذ حاصل مناط التجرد
المقتضي للعلم كونه محض الوجود المجرد المنزه ولا شك في انحصاره
في الواجب تعالى وصدق انه اشارة الى انه يوضح ما قال
الصوفية من انه لا موجود سوى الله تعالى في هذه المقالة يظهر عموم علمه تعالى

اذ الكل على ما هو الحق ... على ذاته
فعلمه الكل علمه بذاته **قوله** باحد من الوجهين المذكورين احدهما ان
يثبت اولا علمه تعالى بذاته ثم بواسطته بالاشياء والثاني ان يثبت اولا
علمه تعالى بشيء ما مطلقا ثم يثبت منه علمه بجميع الاشياء **قوله**
الشارح واما الذي لم يورده المص انه فاعل بالقصد والاختيار
اقول لئن ارادوا بالقصد والاختيار هو المعنى المتعارف المستلزم
للعلم فلا بد من اثباته ولم يثبت قبل ولئن ارادوا بها المعنى العام
المستلزمة لحدوث العالم على ما حققه المحشي من انه مخصوص بالمليين
وهو انفكاك العالم عنه تعالى فلا بد من بيان الكبرى اعني قوله
ولا يتصور ذلك بدون العلم بالمقصود فاقول الحق هو الاول ولكن
بيان ان حدوث العالم لا يتصور بدونه اما على طريقة المعتزلة
بانه بدون العلم والارادة لو كان حادثا يلزم الترجيح بلا مرجح
اذ المرجح للحدوث عندهم هو تعلق الارادة في وقت الحدوث
واذ لا شعور ولا قصد فلا ارادة فلا يصح على الاطلاق حدوث
العالم بدون القصد والعلم لكن يرد عليه ان العمدة في اثبات
حدوث العالم للمليين وحجيته موقوف على اثبات النبوة

المتوقف على العلم بحدوث العالم لزم الدور فتامل

قوله ظنا منهم ان هذا هو العلم اى بعض من نفى العلم انما نفوا العلم التفصيلى قبل الايجاد ولم ينفوا الكسب الانفطا العلم المطلق قبل الايجاد لظنهم ان العلم منحصر فى العلم التفصيلى قوله كما ذهب اليه الى قوله حيث جوز ان يكون النظام على وجه الكمال من الواقع

قوله ومع لا يرد عليه ما اورد عليه لان النبوة لا يتوقف اثباته على عموم علمه تع بل على علمه بالمعجزة الجزئية المتخصصة ولا يتوقف اثبات العلم بها على عموم العلم بل يمكن اثبات العلم بها خاصة باحكامها واتقانها مثلا قوله فيكون الالتفات كما فى بعض النسخ بها بالضمير المؤنث والظ انه راجع الى صفة العلم وامر تعديه الالتفات بالى لا بالباء سهل وفى بعض النسخ بها بضمير التثنية ويمكن ان يكون راجعا الى العلم والقدرة بان يجعل البحث عاما لها كما يفهم من عباراته فى هذه الحاشية

قوله وجود المحسوس والمعقول اى وجود المحسوس من حيث هو محسوس وكذا المعقول من حيث هو معقول قوله وكان وجوده مدركا بعين محسوسية ومعقولية اقول ان اراد

ل

ان المعقولية والمحسوسية حقيقتهما محض الوجود لغيره لا انه لو كان وكذا العكس المذكور اى قوله ولو كان وجوده لغيره بعينه محسوسية ومعقولية اى اى وجه كان هو المعقولية والمحسوسية فلا يثبت به المطلوب بل الظ خلافه وان اراد ان المعقولية والمحسوسية يصدق عليهما انهما الوجود للغير وان لم يكن على من الوجوه لغير المعقولية والمحسوسية فلا يثبت به المطلوب اى ان ما قام لغيره باى نحو كان معلوما للغير وما قام بنفسه كان معقولا لنفسه اذ يمكن منع ان يكون هذا من هذا النوع وان اراد ان الوجود لمدرك من حيث انه مدرك هو المعقولية وكذا العكس فلا شك فى صحته الا انه لا ينفع فى شىء اذ اثبات ان ما قام بذاته عالم بذاته بهذه المقدمة مصادرة او قبيل اثبات انه عالم كيف يسلم انه مدرك والمقدمات الخطابية لا ينفع فى المطالب العلمية المطلوبة فيها اليقين فتامل قوله وليس للهيولى وجود بالفعل لا يخفى انه ليس معنى كون المادة بالقوة الا انه لم يحصل له ولم يمكن صورته بالفعل لا انه ليس موجودا فى نفس الامر ولم يعتبر بالفعل

[illegible]

بنفس الامر كما وقع من المحشي في حد ذاته ليس بموجود بل
عينه مخصص ليس معناه انه ليس بموجود في نفس الامر ولم يتصف
بالوجود بالفعل فان خلافه ظاهر بل المراد انه ليس الوجود
مقتضى ذاته واذا كان موجودا في نفس الامر ولم يكن
حصول هذا المعنى من ذاته علم انه لا يكون ظهوره الا بالغير فتأمل
فتامل قوله فالوجود بالفعل الذي هو موجود بنفسه اي بالوجود
بالفعل الذي هو يتصف بهذا الوصف انفسه ومن هنا انه عرفانهم
بالغير ظاهر بنفسه لا كل موجود بالفعل كذلك حتى يرد النقض
بالصور الجسمية ولا كل ما هو موجود لو انه ظاهر بنفسه حتى يلزم
النقض بالهيولى قوله وبيان ذلك نحو قول بالاعتبار فقوله
موقوف الى عبارته التي يعقبها كتابه الاعتبار ولم ينقل
تلك العبارة في هذه الحاشية قوله ليس بعكس الموجبة الكلية
موجبة كلية حتى لا يحتاج المقدمة الثانية الى الدليل بل لا بد
من دليل لاثباته ودليله قوله لكن في اخره قوله في المعقولات
بالقوة التي لا تحتاج في تجردها الى تجريد فانه لا يحتمل ان يحتاج
في تجردها الى غيرها ولا يكفي تجرده في نفسه فلم يرد فيه حاصر ان اخذ

قوله كما انها فهو معقول الخ والاحتمال الثاني انها علم بالواقع
قوله فهو اذن معقول بالفعل كان مراده المجردات
القائمة بذاته فانها معقولات واقعها لذواتها واما
الصور العقلية المجردة فظاهر انه لا يتم هذا الكلام فيها
قوله فهو عاقل لذاته لانه مجرد بالفعل فهو عالم بذاته
لانه لو لم يكن عالما كان لتعلق المادة اذ هو المانع
عن الحضور عند ذاته الذي هو العلم فلو لم يكن ايضا
معقولا بالفعل بل بالقوة وقد فرضناه بالفعل هف
ولا يخفى ما في هذا الكلام فانه خارج عن الطور المتعارف
من الاستدلال قوله وعقل عن انه خالع النمط الاول
اذا اخذ الشارح في الجواب الظاهر علما والاخر
معلوما ولا شك في ان صورة صورة المعلوم عند
العالم لو صفها كان العلم حاصلا قطعا فلا يمكن من حصول
هذا المعنى في ذاته ثم بالنسبة الى ذاته في مقام اثبات
علمه ثم بذاته مصادرة وقد اشار بذلك في الحاشية
التي بعد الحاشية التي فيه ما قدر فيه والظاهر ان الشارح

ما فيه الا باعتبار وصف العالمية والمعلومية
فصدوره بشعور عنه شي والا لكان الحد دوريا فتأمل
قوله اذ المقصد الكلي منها حاصل وهو حصول العلم بالشي
صورة المحضر نعم لو كان المقصد بيان حقيقة العلم
لا ثبوته لكبير لهذا البحث فائدة واذ ليس فليس
قوله وهي من حيث اعتبار وصف العالمية والمعلومية
في الحد وقد عرفت فساده قوله الحكماء ان الفاعل العالم
ذاته عالم بما صدر عنه بيان ذلك ان من حيث ليس الفاعل
الذي هو صاحب الشعور بنفسه له شعور بما صدر عنه
البتة بديهة والا صول ليس بعد ما ثبت انه تعالى فاعل
جميع الموجودات وانه عالم بذاته يمكن اثبات
علمه بجميع الموجودات بطريق الاول بدعوى ان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول بان يقال علمه بذاته الذي
علة لجميع الموجودات يستلزم العلم بالمعلولات التي
هي الموجودات وهذا هو التقرير الذي ذكره الشارح
وهذا التقرير لا خصوصية له بعلم الفاعل بنفسه

وغيره

وغيره به بل على تقدير صحة المقدمة المذكورة لو كان
العالم به غيره ايضا لزم علم غيره بجميع الموجودات
والطريق الثاني ان يقال الفاعل اذا كان ذا شعور
بنفسه يكون ذا شعور بما صدر عنه وهذا البديهي حكم به
العقل العلم بالعلة من حيث كونه فاعلا وكونه ذا شعور
بنفسه وهذا الاخير فيما اذا كان غيره عالما به يحتاج الى
تدبر ومقصد المحشي الطريق الثاني والآية الكريمة ظاهرها
مطابقة للثاني فتأمل قال الشارح واما ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فتقرير الكلام اه اقول ما ذكر في كلام الشارح
وحسبه تحقيقا في معنى هذه المقدمة ان العلم بوجه
العلة يستلزم العلم بوجه معلول مخصوص بخلاف العكس
وابطل المعاني الاخر ولا يخفى ان ما حققه لا يرتبط
بهذا المقام ولا ينفع فان الكلام في علم الواجب
بحقائق الاشياء لا بكونها موجودة فالحق ان مرادهم
بقولهم العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول كانهم ارادوا
الشفا لانهم ان يتعقل العلة بتمام ماهيتها يستلزم تعقل

لوازمه والمعلول من حيث لوازمها مستلزم تعقلها كما يظهر
من كلام الشفاء وغيره وهذا مرادهم فاذن ثم التفصيل
والاقلا تحفظ بما لك جوابه آه الظاهر من تشبيه الواجب
بصاحب الجواب المحلل الشيخ القوة على الجواب انه لا يحتاج
في علم الاجمالي ما فهم المحشي من ان العلم الاجمالي هو مبدأ
الانكشاف والقوة عليه كالقوة على الكتابة والتمكن عليه
من غير ان يحاضر شيئا منها كما سينقل عن المحشي فان الظ
من كلام الشفاء انه جعل ذاته هو بمنزلة محل الموجودات
ووجوده حقيقة وجود في المحل الموجودات فالمنكشف ذاته
على ذاته هو المنكشف الموجودات في المحل كالجواب المجمل
فان حضوره في الذهن حضور المفصل في المحل فلا يكون محض
القوة والتمكن وكذا عبارة الفارابي فهو الكل في وحدة
ثم تدبر فعلمه بالكل بعد ذاته الظاهر لكن المراد به العلم الاجمالي
والمراد من البعدية البعدية بحسب الاعتبار اذ لا شك
لان اعتبار كونه علة بعد اعتبار الذات من حيث
الذات ويمكن ارادة العلم التفصيلي لكن لا يلايم اعادته

بقوله

بقوله وكثرة علمه آه فانه في العلم التفصيلي قطعا قوله
وكثرة علمه بالكل آه هذا في العلم التفصيلي اما بصور الا
كما هو المشهور من الفارابي والشيخ او بحضورها كما زعم
غيرهما قوله وهو القوى الجسمانية الى منقش فيها صور
الجزئيات الظاهر ان القوى المدركة للاشياء وفيها
ليست داخلة بحسب عدده في هذه المرتبة لانه قيد بانه
منقش فيها الجزئيات المادية وكانه عدها من المرتبة
الثانية ولم يذكرها وجعلها من المرتبة الرابعة بعيد
كيف ويمكن ادونية من القوى الجسمانية مع ان ما فيها ليس
مما يمكن عدها من المرتبة الرابعة التي هي التفصيل المحض
قوله لزم ان يكون جميع الكائنات الواجب آه لان الجميع
معلول له تعالى وعلمه بذاته مستلزم لعلمه بالجميع علوم الشيء لان
هذه العلوم ايضا معلول له فلا بد من علمه بالعلوم الغير متناهية او
ينتهي الى علم ليس معلولا له فيكون عينه لان كل ما هو غيره كان
معلولا له وكونه عينا له باطل لان حضور المعلول غير حضور
العلة قوله ولا يرد المثل الافلاطونية اذ المثل الافلاطونية

من الصور العينية القائمة بذواتها لا الموجودات العينية
قوله ولا يجوز ان يكون شيء منها محتاجا الى الواجب بالذات اه
لا يخفى انه ليس هذا احتياجا لواجب الوجود بالحقيقة
بل انما هو لاجل كون هذه الصور محتاجة في الوجود الى
ذلك المحل ولم يوجد لها وجود في شيء اخر كالاعراض
مثلا فاطلاق لفظ الاحتياج بطريق التسامح تنبيه عن
ذلك قوله فاول ما صدر عنه الصور لم يفصل بانه
حاصلة في ذاته تعالى او قائمة بانفسها كما هو مذهب
افلاطون وعبارة الشيخ هنا يعضد الاول قوله كونه
واجب الوجود بذاته بهذه العبارة والتزم بعدها
لدفع توهم الاشكال بهذه الصور قوله بل كالانه
بحيث يصدر عنه هذه اللوازم يعني لزم هذه الصور
ولم كانت موجودة فيه لا باحد الوجوه المذكورة
المنفية لكن كان تعالى لا من حيث وجودها فيه بل من
حيث انه مصدرها وعالمية تعالى ايضا عين هذه
الصدور لا وجودها له ولم كان وجودها له واقعا

اليه

اليه لغير الاشياء المذكورة فوضع ليس فيه الواجب
له او فيه مطلقا اذ صرح انها اعراض موجودة
فيه بل وضعه لمن عالمية وكماله ليس من هذه الحيثية
بل من حيث الصدور قوله وليس هو عالما لا من ان تلك
الصورة اه ولم كان من ان تلك الصورة لكن العالمية
ليس لاجل كونها له بل لاجل كونها منه قوله فان
جميع الموجودات العينية المشار بها الى الصور
المذكورة ايضا على هذا المذهب ليس مسبوقا بالعلم
المغاير نعم الموجودات العينية في هذا المذهب
مسبوق بالعلم المغاير قوله بالنسبة الى الجواهر العقلية اه
وكانه هذا ما منشاه المحشي من نفي الاجبار
بالنسبة الى الصور التي ليست موجودات عينية
حيث لا يكونوا مسبوقة بالعلم المغاير كما في المذهب
الاول قوله الا بالاشارة وتمكن ان يكون الاشارة
في قوله والتغاير اعتباري كما قاله المحشي تعالى
في بيان العلم الاجمالي من ان الشهود العلمي الكمالي

كان فاعله تعالى عالما بذاته وبجميع الموجودات
وعلى وجه معلولا والتغاير بين هذه المعاني انما هو
بالاعتبار ولكن بين تكثر الاشارة في قوله
لا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات لان العلم
الذي هو عين المعلومات لا يكون مقدما ولا بد
من العلم المقدم على الكل فهو العلم الاجمالي في
الصورة لكن هذا لا يناسب ما نقل عن المحقق
من ورود الفعل منه تم من حيث علمه به مقدم
عليه من هو معلول له تم وانه لا يثبت العلم المقدم
عليه سوى ذلك فتدبر **قوله** وعلى من جهة شرطها باعتبارين
اي اطلاق الكاتب على الاول والثاني باعتبارين
فان الاول باعتبار حصول الممكن والثاني باعتبار
حصول الممكن منه وكذا الحال في العالم **قوله** فهو
باعتبار الاول اي علمه بالغير باعتبار الاول
اذ لا يصح العلم بالغير في حد ذاته الا بعد الممكن لا علمه
بذاته فانه يصح باعتبار الثاني **قوله** والعلم بذلك

الاعتبار

الاعتبار ممكن اه اذ لا يصح انكشاف الغير حتى
صورته الذهنية او الخارجية ولا يمكن هذا العلم والثانية
للعالم اي باعتبار في حد ذاته العالم بدون اعتبار
الغير وحصوله **قوله** وكذا التغاير بين العلم والمعلومات
في علمه اه وكذا التغاير بين العالم وعلومه الاجمالي
المقدم على ايجاد الممكنات اعتباري فيكون جوابا
عن السوال بان العالم وعلومه ما ينكشف عليه
المعلوم والعلم هو سبب الانكشاف فلا يصح الحكم بانه
عينه والجواب ان التغاير الاعتباري كاف
في ذلك **قوله** للمعلومات بالذات التي هي الموجودات
اي المعلومات بالحضور احترز به عن المعلوم بالتبع
كما في علم الواجب بذي الصورة بسبب حصوله
الصورة في الجوهر الاول مثلا فان العلم في الصورة
المذكورة مغاير للمعلوم بالذات لا بالاعتبار **قال**
الشارح فهنا امور تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة
اخرى منها وبين العالم اقول ان كان مراده

متكثرتين في صورة اتحاد العالم والمعلوم لتغاير
لان احد الطرفين في التشبيه المذكور متغير
بعض العلم على تقديره والطرف الآخر احدهما
العالم وفي الآخر المعلوم فاذا اتحد المكيف يحصل
التشبيهان لانه يلاحظ تغاير التشبيهين تغاير الطرفين
ولو في الجملة ولو فرضت بكفاية التغاير الاعتباري
لتوهمنا انه لا يحتاج الى ذكر بعد التسليم مبلغوا
ما في الكلام ولم كان من مراده انهما متكثرتين في
صورة تغاير العالم والمعلوم فلا يتجه ما ذكر فيه
لان الكلام في صورة اتحاد العالم والمعلوم كما
في علمه تعالى بذاته فتدبر ثم لا يخفى انه يرد على
قوله واما التشبيه بين العالم والمعلوم فهي بعينه
التشبيه الاول باعتبار ما بين المذكورتين ان اعتبرت
بالوجه حيثما لم اعتبار التشبيه سواء كان بالوجه
او بالذات يقتضي تغاير الطرفين في الجملة فيستلزم
العالم والمعلوم البتة فلا يتم هذا الكلام اصلا الا

داير

الا ان يكتفى بكفاية التغاير الاعتباري فيظهر لك ان
ما ذكره المحشي وكان بانه في الكلام لغوا محضا
ولكن منع وجوب التغاير بالكلية حتى بالاعتبار
كما فعله الشارح قبل التسليم مع اعترافه في اثناء الكلام
بخلافه ثم لكن بعض الوسائل عينا بالتعسف والذي ذكره
المحشي قوله كانت راجعة الى هذين القولين القول الاول
هو ما ذكره بقوله العاقل كما لا يحتاج الى اخره والقول
الآخر ما ذكره بقوله ولا تظنن ان كونك محلا للصور
العقلية شرط في تعقلك قوله الشد تأثيرا اقول
الاشدية على هذا المعنى تكون وصفا للحصول كان متعلقه
اي هذا الحصول تأثيره في الادراك اشد من تأثير
ذلك وهذا لا يقتضي كون نفس هذا الحصول اشد في
كونه حصولا لغيره من ذلك اذ ربما يكون الشيء اضعف
من شيء من جهة مع ان تأثيره في تحصيل امر اشد
من تأثير ذلك القوي في تحصيل ذلك الامر لمناسبة
خاصة وعلى المعنى الثاني يكون الاشدية وصفا للحصول نفسه

وبهذا تمتاز العيان فتأمل قوله كانه ادراك النفس
الان فى الآلة لمن يمكن مثالا للنفس بان يمكن مثالا
للحضور عند المدرك فان الصور الخيالية والحسية
حاضرة عند النفس الناطقة ويمكن ان يكون مثالا للنفس
فان الصور الخيالية والحسية لا تدرك الا بحصولها
فى القوى فالمراد بادراك النفس الانسانية
ادراك قوى النفس وهو بعيد فتدبر قوله ولا تم
لمن هذا الارتباط فيه انه خارج عن الفائدة لان
المقصد فى هذا المقام موجه والمذكور سنده فيكفيه
الاحتمال قوله فان لا يعزب عنه مثقال ذرة لكن
هذا بالمخالفات المادية المشكل على حده ونهاية اذ لم
يحفظه وجه يمكن ان يكون حاضرا فانه مسعد الموجودات المادية
ولم يوجه صورها فى جواهر العقلية على ما هو المشهور
من امتناع حصول صورة المتشكل الا فى آلة جزئية
متجزية جسمانية فلا بد اما القول بالاكتفاء بالعلم
الاجمالى او بجواز حصول صورة المتشكلات فى المجردات

قوله انما هو مسبوق بالعلم الاجمالى المذكور آه وعلى هذا
فاورد ما يقال فى عبارة فى شرح الاشارات انه
عين الصادر الاول والمغاير فيهما اعتبارى كا
المغاير بين ذات العقل والعلم نفسه فالمراد ليس
العلم المتقدم على الايجاد بل هو العلم التفصيلى الذى مع
الايجاد فتأمل قوله كسائر الاشياء فى الصورة الناشية
سوى العوض من نقل كلام الشيخ الشفا واية لا انه
من العلم المتقدم البتة ومن العموم فى لوازمه فلا بد
من حمله على مذهب المحقق الطوسى فصح ما ذكره فى التحقيق
قوله وذلك الحضور آه يعنى بعلم من حال الصور الناشية
بالنسبة الى الاشياء هو المطلق من علم واجب الوجود
بالنسبة الى الكل الذى هو الغائب فلا قوله وانه فانه
فانه يراه من ايجاد الموجودات فى تعريف العلم
الموجودات الموجودة نظيره وقع فى عبارتهم
من ان المراد من حصول الصورة فى تعريف العلم
الصورة الحاصلة كذا افيد قوله والا انه اشارة

ثم ليس مراد الشيخ من العلم التفصيلي هو الوجود المكتسب
والعلم العقلي الذي صرحوا القوم بتعدده وعبروا
عنه بالحاد المكتسب هو العلم الاجمالي فلا منافاة قوله
زوال ذلك العلم الى آخره اقول لا شك ان كلا
من الحوادث المتغيرة له اختصاص بزمان هو
ظرف وقوعه فاذا فرضنا ان اليوم الذي هو وقت
تكون هذا ظرف لوجود حادث معين فنقول انك
ان تاملت وجدت هناك معلومين احدهما كون
هذا الجزء من الزمان ظرفا لهذا الحادث وهو معنى
صحيح لا يتغير بمضي الزمان وغيره فانه اذا كان
وجود زيد مثلا واقعا في يوم الجمعة يصدق دائما ان
يوم الجمعة ظرف لوجود زيد وهذا لا يمكن تغيره
ونزول الى الواجب لو كان ثابتا بل في غيره ايضا
لو كان عالما بالسابق واللاحق الا بالنسيان
والشبهة والشبهة لا تتم في ثبوت مثل هذا التغير وهذا
الذي ذكره المحشي وغاية والثاني كون هذا الجزء من الزمان

هو الآن من الآن عندنا مع هذا الحادث المخصوص من
الآن قبله وبعده ولا شك في تغير هذا المعنى والعلم به
في حقنا بالنسبة الى ما بعد يوم الجمعة التي فرضنا انه
وقت وجود الحادث لا يصدق ان الحاضر عندنا
الآن هو الحادث المذكور مع يوم الجمعة اذا كان
الآن هو يوم السبت مثلا مع انه قد كان قبل يوم
الجمعة وهذا ظاهر وعرض الشارح في تقرير الشبهة
اثبات التغير في هذا المعنى في حقه تعالى لا المعنى الاول
ولا يخفى توجيهه بمثل ما ذكرنا في حقنا بان يقال
اذا حضر يوم الجمعة مع دخول زيد الدار فيه
مثلا عنده تعالى يحصل له تعالى العلم بالمعلومين
المذكورين كما عرفت فاذا مضت الجمعة وجاء
يوم السبت فلا كلام في المعنى الاول وانه
لا يتغير واما المعنى الثاني وهو انه الآن هو يوم
الجمعة التي دخل فيه زيد الدار ان كان باقيا
لزم الجهل لان الآن هو يوم السبت لا يوم الجمعة

ولم يعتبر لزوم التغير وفيه انه موجب لا يدفع الا بالجواب
المذكور من في الكتب احدهما حدوث التغير المذكور
وانه بمنزلة الاضافات كما قال المص وبعد الاضافات
لكن رده الشارح بقوله انه غير الكلام انه ليس بالنسبة
اليه تعالى الاثر وكان وسكون لونه ولا يستلزم الجهل
بالتغيرات المذكورة اللازمة للحوادث قطعا
وما ذكرناه في تقرير الشبهة هو صريح كلام الشيخ
حيث قال لم يعلم ان زيدا في الدار الان وعرضه
الاشعار بالمعنى الثاني ولذلك لم يقل انه علم ان زيدا
في الدار يوم الجمعة فانه موهم للمعنى الاول وكان
عرض المحشي من التقرير الطويل الذي ذكره بقوله ويمكن
تقرير الدليل الخ ما ذكرناه لكن ما قال انه يمكن
حمل كلام الشيخ عليه بعيد عن الغاية هو محل نظر اذ لو
كان هذا هو مراد المحشي فهو الظاهر من كلام الشيخ
فلم حمل المحشي كلامه عليه اولا واعترض عليه بما مر
وقد يتوهم انه يرد على المحشي انه كيف يقول

بان

بانه لا يتحقق الزوال المذكور في الواجب الوجود
وقد قال ان علمه تعالى حضوري ولا يكفي انه بزوال
الحضور بعد مضي الزمان وانعدام ما فيه او الزم
التوهم تركيب الشبهة وهو شبهة بعد علمه وشبهة
كيفية علمه بالمعدومات وقد صح مسالمة كيفية
علمه بالمعدومات بطريق حضور صورها في
الجواهر المجردة او بنحو اخر والحاصل ان ذلك
مقام اخر فتسمع والكلام ههنا في لزوم التغير
سواء كان العلم حصوليا او حضوريا فتامل
قوله لان ذلك العلم اي العلم بالخروج في الان
الخ او على الاطلاق قوله لا يستلزم الزوال
المذكور اي المذكور اولا في الشبهة وهو ان
يعلم مثلا ان زيدا ليس في الدار في الان المتقدم
او في شيء من الازمنة قوله ولا عدم البقاء اي
بقاء انه في الدار في الان الثاني قوله ويمكن
حمل عبارة الشيخ على هذا التقرير بان يقال خروجه

مع الوهار مثلا بجزئي لم يحصل علمه تعالى في الزمن حصول
في زمان الاول حصل علمه في زمان الثاني لزم التغير
في علمه تعالى ومن لم يحصل لزم الجهل فيكون مراده من
الزمان الاول والثاني الذي هو علامة الحضور في
الزمن الاول وانتفائه في الحضور وارادة البقاء
بقاء علامة حضوره الخارجي مثلا في الآن الثاني وهو
جهله تعالى عنه قوله ويبقى بعد الانكشاف كونه ليس متغيرا
كلام الشيخ في الكشف الموجودات مطلقا حتى
يلزم كونه بل يبقى الكشف فيها على نحو التخيل والاحساس
مع اثبات الكشف فيها على نحو التعقل ولهذا قال
هذا مما يحتاج الى لطف قريحة قوله وما يعلق بهذا
البحث من جماعة من متعصبي الفلاسفة اه هذا
ما اتفق عليه التحرير من المحقق الدواني وصدر المدققين
قوله ويناكد هذا الحسبان عندهم الى آخره
اشارة الى ما ذكره المحقق الدواني في حاشية
القديمة على بحث التشخص حيث قال انه يتوهم

المتأخرين من ان هذا الامر في الماديات كخصوصية
مادياتها هل يلزم منه ان لا يحصل العلم بها الا بطريق الآلة
وهذا هو منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علمه تعالى
بالجزئيات اشهر وعرضه من حديث المادة
انه لو لم يكن ماديا لم يلزم عدم علمه تعالى به على
الحكماء ولو لم يكن من مذهب كلب الله كما حسبه
المتأخرين بناء على ما جوزه المحقق كما يظهر من آخر
كلامه في الحاشية من انه يجوز ادراك المجرد
المجرد من حيث هو جزئي والادراك انما هو طريق ادراك
الجزئيات المادية فاذا فرض ان هذا التشخص
زعم المتأخرين مجرد لا يلزم عدم علمه تعالى به على زعم
الحكماء فقولهم يعلم الجزئيات على الوجه الكلي لئلا
يلزم الاحساس مخصوص عندهم بالجزئيات المادية
فلذلك قال من هذا الامر مادي حتى يلزم عدم
علمه تعالى به على الحكماء قوله بمعنى حصول صور
الجزئيات المادية من حيث هو جزئي وهو كونه محسوس

والاحساس

فيه تحقيقه ثم لتوا عن الجزئيات احتمال الالتفات
لا ادراكها على زعم هذا التوجيه **قوله** فهو مدرك
لا بهم لطريق التعقل قال صدر الحكماء في حواشي
التجريد مثلا اذا اعتقد المخاطب ما علمته بالحس
وقلت مثلا قطرة الماء متقدرة بالمقدار الكذائي
في الاين الفلاني الى غير ذلك حتى يدرك المخاطب
قطرة ماء متصفة بجميع الصفات التي ادركت القطرة
متصفة بها في الحس فتصورك للقطرة المذكورة
بنحو الشركة وتصور مخاطبك لا يمنعها مع ان
المتصور واحد **قوله** وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري
انه اذ في الحصولي لا بد ان يكون المعلوم بالذات
اي الصورة الحاصلة لاحدهما غير المعلوم بالذات
للاخر لامتناع حصول صورة واحدة لكليهما
بل لا بد من التعدد قطعا **قوله** ومنعه مكابرة هو
ليس كذلك لجواز تعدد الحصة بالاعتبار فربما
يكون لكما اي مثلا حصة عند المادي يكون بحسبه جزئيا

عنده مع امتناع هذا الحصة عند الاخر وحصة اخرى
عند الاخر ويكون بحسبه كليا كما في الصورة فافهم **قوله**
وهذا الاحتمال مع ما فيه كان مراده انه جزم بكون
المعلوم بالذات اي الصورة الحاصلة لاحدهما مغايرة
للمعلوم في الهيئة وهو خلاف المذهب المنصور من
ان العلم عين المعلوم بالحقيقة والذات **قوله**
لا دخل له في تصحيح التأويل لانه على تقدير يكون علمه
هذا بالصورة المتقدمة على الايجاد الذي لا يستلزم
التغير بزعمهم فيلزم ان يعزب عنه الاشياء باعتبار
الوجود العيني الذي فيه التغير والغرض من التأويل
المذكور تصحيح علمه المذكور بحيث لا يعزب عنه شيء اصلا
ولا يلزم التغير **قوله** وثانيهما ان يكون الشخص المذكور اي
اي الشخص الذي يكون معلوما للعالمين مع الاختلاف
بحسب الكلية والجزئية يكون معلوما لاحدهما بالذات
وللاخر بالعرض وذلك فيما في بادي النظر احدهما
ان يكون فرض الشركة بالنسبة الى من هو معلوم له

بالعرض والثاني يكون بالعكس وبالنظر الثاني اي
بعد التأمل يظهر بطلان القسم الاول لظهور امتناع
كلية الشخص المعلوم بالعلم الحضوري من حيث هو كذلك
مع حصول الصورة الحاصلة منه في القسم الثاني في
حكم الاحتمال الثاني اذ انه لا يصلح لتوجيه كلامهم لانه
على هذا الاحتمال الظ يكون علمه بالصورة فقط
عن الموجودات العينية باعتبار الوجه العيني الذي
فيه التغير قوله والفلاسفة يتحاشون عن ذلك اه
بخلاف المصـ فانه التزم التغير وقال لا فساد فيه
لانه تغير في الاضافات قوله ورد عليه ما ورد
عليه على اختيار الشق الاول اي عدم علمه تعـ
بالموجودات العينية من حيث انها موجودات
عينية وهذا كفر بعينه قوله لا يخلو فيما حكم الغزالي
لان الكلام في العلم باعتبار الوجه العيني وبزعم
المحشي لا ينفع ما ذكره وقد عرفت فساده اي
بعلم جميع الكائنات بالكنه لا يخفى ان المناسب لكلام المصـ

على الوجه الذي اورده المحشي لدفع اعتراضه الذي
هو ما حمل المحشي عليه وان كان المناسب لظاهر
الكلام ما حمل بعض الفضلاء ولهذا احمل المحشي على ما حمل
فتأمل قوله لا تحكم في العدم على شيء من ذلك بغيرهم
هذا الاسم في المكانيات فانه قدر الذات وليس حال
الزمانيات وما يطلق عليه من الحوادث كالمكانيات
وما فيه فان الزمانيات ليس قدر الذات وكذا الحوادث
المتبدلة بتبدل الزمان قوله والاداة حضوره او من
شأنه الغيبة اه هذا دليل على انه لا يتصور الحضور
بالنسبة اليه حضوره او شأنه الغيبة وبالحضور اه اما
الغيبة فلانه لا يتصور بالنسبة اليه الغيبة المطلقة
المستوعبة لجميع الازمنة فالمراد بالغيبة الغيبة المطلقة
نظير ما سيقول في العدم المطلق ولا يخفى التكلف في
هذا التوجيه وكذا ما سيقول في توجيه كلام المصـ قوله
لانه ليس بزماني اي ليس له تقرر زماني يختص هو به
حتى ليس هو متقرر في غيره من الازمنة عن مختص

بالضرورة الا انه بل هو تعالى موجود في حيثيها لا بمعنى
انه لا يتغير الزمان كما هو الظاهر من العبارة **قوله**
في نفس وجوده تعالى اى المخصوص به اذ قد عرفت انه
لا يمكن وجوده تخصيصها بزمان بحيث يمكن بعد وجودها
ما قبله تعالى عن ذلك **قوله** والمقصود انه تعالى منزه
عن ان يكون مما يتحقق بحيث يوجد بعض الازمنة
قبل وجود الواجب ثم يدركه الواجب حتى يكون
ماضيا بالنسبة اليه بهذا المعنى وكذا بعضها لا يوجد
بعد وجود واجب الوجود تعالى حتى يكون مستقبلا
ولا يكون الزمان الذي مع وجود الواجب متحققا
به حتى يكون حالا لا ماضيا ولا مستقبلا بل كل ذلك
بالنسبة فان وجوده تعالى لا قبل له ولا بعد له بل ازلي
ابدي فلا مضي ولا حال ولا استقبال بهذا المعنى
ولم يوجد هذه المعاني الثلثة باعتبار تغيرات
الزمان لكن غرض المصنف نفي الثلثة بالمعنى المذكور
عن الواجب لا بالمعنى المنوط بتغير الزمان هذا

مقصد

مقصد المحشي ولا يخفى بعده عن عبارة المصنف **قوله** لانه
تعالى يعلم الجزئيات بالكلية الخ المخالف لما حكى
كلام المصنف عليه والحق انه نقل كلام الحكماء على
مذهبهم وكتبهم كما هو دابه وان لم يكن موافقا
لمذهبه والتحقيق الذي هو الحق عنده هو ما اشار
اليه بقوله ومن الاضافات للكل واشار اليه
ايضا في اخر عبارة المنقولة من شرح الرسالة
قوله بحيث لو وجهين الاول انه لا يكون من
التغير في العلم التفصيلي الثاني ان الشيخ صرح في الشفاء
بانه لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته عاقلا
للمتغيرات مع تغيرها عقلا زمانيا مخصصا **قوله** ولا يخفى
ما فيه اى لزوم عدم علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة
باعتبار وجوداتها العينية التي فيها التغير قطعا
وانما الكلام فيها **قوله** في تحقيق كلام المصنف الى اخره رد
الذي ذكره المحشي لكلام المصنف فيكون المراد انه يعلم
جميع الجزئيات كما يعلم الكليات فالتشبيه باعتبار

بحيث يكون كل منها وإن كان يتفاوت كيفية العلم
باعتبار التغير وعدم التغير ويشكل هذا بانه صرح
بعض الفضلاء بان هذا العلم بالجزئيات لا يتغير لانه
كالعلم بالكليات لكنه رجح شارح قول المص على
ما حمله المحشي من انه قايل بالتغير الا انه يحمل قول
قول بعض الفضلاء لا يتغير اي ليس علمه كعلم الكاينات
المختصة ببعض الازمنة فانهم لا يعلمون ما هو قبلهم
وبعدهم فيتغير علمهم لانهم عالمون ببعض الاشياء
ثم بعده لا يعلمون اشياء اخر والواجب الوجود
يعلم الكل فلا يتغير علمه قوله كان حضورها باعتبار
الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة كما ان المعلوم
باعتبار الحضور زمانيا لا يوجب كون العلم به
زمانيا وهذا اعني التجيب قوله الحال زمان
فيه وجودي ونحكي اي نحقق وجودي ونحكم به فبطلان
هذا العدم اختصاص وجوده بقوم به لا العدم اختصاص
الحكم به فالمراد انه ليس زمان نحقق نحكم به

مع ليس وجوده ايضا مخصوصا به فلا يدري لا نظيرها
معا وكذا العبارة الآتية قوله والمناسب نحو
المص فانه قائل بحدوث العلم الزايد على الذات
بزعم المحشي لانه قال انه ضروري بحدوث الحوادث
الممكنات قوله وانكار الحكماء الحوادث لا يجوز الا
انكار حدوث الافلاك ليس كفرا بل انكار اصل
الافلاك والحكم لا ينكر الثاني بل الاول وهو الحدوث
واثباته لكل احد يكفر كفرا قوله بحيث لا يخفى عليه
فانه يتغير بحسب الوجود الخارجي والحضوري
قطعا قوله فهذا التاويل لا يناسب مضمون عبارتهم
اي التاويل بان مرض الحكيم من عدم التغير
هو المعنى الثاني من انه لا يتغير كل وقت وان كان
قايلا بالتغير الحدوث كما ذكرت فالحكم ليس كالعلم
لما ذكرت فقال ان هذا ليس مناسبا لعبارتهم
فانهم صرحوا بنفي ما ذكرناه من العلم المحدود والمتغير
قطعا وليس كلامهم مجملا حتى يقبل هذا التاويل قوله

ليس هو الثابت في عدم فرض تغير المعلوم الا ان المعلوم قابل
بالتغير وهذا اشبه على عدم التغير الا انه يحمل على ما ذكرناه
قوله حتى لو لزم عدم التغير في العلم القديم فان
ما يقع من الحوادث في العالم والتغيرات مستندة
لا محل القديم المقتضي لحدوث المتغيرات على الوجه الذي
وقعت فهذا التغير من لوازم عدم تغير القضاء وهذا العلم
التغير المتغير اذ لو جاز تغيره لجاز تغير مقتضاه وهو
هذا التغير فلا يقع هذا التغير الواقع فيلزم من التغير وقوع
لعدم ذلك التغير فتدبر اقول لا يخفى ان القول باستناد
التغيرات الحادثة الى العلم القديم يقتضي اثبات العلم
الاجمالي القديم مع التفصيلي القديم كما هو رأي المحشي
مشكل جدا اذ لا امتياز في العلم الاجمالي فكيف تستند
التغيرات اليه فتامل قال الشارح ومنهم من قال انه
سبحانه لا يعلم الحوادث قبل وقوعها اقول تقرير الدليل
على ما ذكره الشارح لا اختصاص له بالحوادث بل
لو تم لدل على انه تعالى لا يعلم الممكنات مطلقا سواء

كانت

كانت قديمة او حادثة اذ مناط الدليل استنباط
وجوب الاشياء من علمه تعالى لو علم بها لا يجتمع
مع الامكان ولا دخل لحدوث في ذلك
والجواب على اي تقدير ان الوجوب اللازم
لا ينافي الامكان الذاتي فالجواب
ليس يختص بقول المقتصر ثم اشارة الى دفع توهم
ان الوجوب المستنبط من علمه تعالى ينافي الامكان
والاختيار كما توهم بعضهم ولا خصوصية له بالقديم
والحادث قوله لجواز الشيء ووجوبه الى آخره
فالحاصل ان المستدل حمل علمه تعالى واسطة لاثبات
بالنسبة الى الوجوب لا واسطة لثبوت جميع كونه
على الوجوب لا يعرف المستدل وبهذا اشار
بقوله ودل البيان على وجوبه فلا يتوهم ان
كلام المحشي مبني على المنع بل مطلوبه ان منع
الحجة عن معترض قوله وقد دل البيان على
وجوبه اه ولا يدعي المستدل ان علمه وجوبه علة تامة

بل جعل علة نفيه دليلا عليه وهو بدا انه كانت علة
ولا يلزم من كفر الشيء دليلا كونه علة فى نفيه
قوله العبد المختار قوله وهذا على الاطلاق لا يصح على
مذهب المصنف بل هى على رأى المحشى الاعتراض على الشارح
يمكن جوابه باطلاقه نحو ثم انه على سبيل التنزل
والتسليم فلا يتحقق كونه محققا موافقا لمذهب المصنف
بل هو على رأى المحشى اظهار عدم الملائمة وانه لو امكن
حمل على ما هو التحقيق لا الجدل اولى من الحمل على الجدل
ولئن جاز ذلك فتأمل قوله ولا هذا الاشارة قوله
ولكن اجتماع الوجوب الخ فالوجوب بالنظر الى
الاسباب الاول ومن جهتها ارادة الله وعلمه
والامكان بالنظر الى الاسباب القريبة ومن
جهتها ارادة العبد قوله ويؤيد القول من قال صفاته
الحقيقية عين ذاته لانه نفى كثير صفاته مثل صفاته
الزائدة بل ليس له ثمة الا كونه واجبا لهذه الصفات
فلا صفة حقيقية قائمة به وانما هو الذات البحت

الموجب لهذه الصفات وهذا هو المراد من نفى
الصفات ولعل معنى الحديث انه لما فهموا انه
تعالى موصوف بأوصاف الحياة والعلم والقدرة والحكمة
وغير ذلك بالمعانى التى فهموها من تلك الصفات لانه
كل ما عبر عنه باداة ما كم فى ادق معانيه مخلوق لكم
حادث مثلكم مصنوع مثلكم اذ هو فى الامكان والحدوث
والاحتياج الى المادة وجود والكم الى الكيفية
انتهى مرجع هذا المعنى الى الاعتقاد بانه تعالى موصوف
بمثل هذه الاشياء وهذه المعانى التى ميزتموها بل حاكم
فى هذا كمال النمل الصغار فالعقلاء لما وجدوا النشر
الله بهم واهب العلم والقدرة والحياة فقصدوا الوصف
خالقهم بما هو الاشرف عندهم ووصفوه بهذه الصفات
الا انه فى نفس الامر لا يوصف تعالى بهذه الاشياء
بل لا الطف الاشرف من جميع الامور ولكن
لم يفهم بانه بأى كيفية هو فى الطف الاشرف
والتوضيح من نقل هذا الحديث فى هذا الموضع لحكمى

بحث توصيف الله تعالى بالطرف الاخرف الذي
فما يكون فيه هو الجوهر ويرفع بهذا البحث القول
بزيادة الصفات لان محض الحدث بالحقيقة
في هذه الصفات ويلزم القول بالعينية **قوله**
فحاصل الدليل ان الارادة التي هي امر لا يرجح آه
اقول على هذا لا يكون القدرة ايضا زائدة على الداعي
بل ليس شيء من الصفات ح زائدة على الداعي
فان الصفات كلها عين الذات عند المص
فلا وجه للحكم بان الارادة ليست زائدة على
الداعي مثل القدرة وباقي الصفات المذكورة والحاصل
ان الكلام في الصفات المتغايرة بالاعتبار وهو
لا ينافي عينية الكل للذات بشيء منه والا
يلزم ان يكون البحث عن الصفات واثباتها ونفيها
على مذهب العينية لغوا محضا فلا بد للمص من اثبات
ان الارادة ليس مغايرة للداعي بالاعتبار
ايضا وليست اعتبارا آخر للذات سوى الداعي

في مثل اعتراض الشارح على المص ان هذه كلمات تحرير
المسائل او عقد القدماء لا يلزم على زيادة الارادة
على الذات فيدل على عينيتها للذات اتفاقا للمعتزلة ولا
يلزم منه ان يكون عينيتها الداعي كما لا يلزم من عينية
الصفات للذات ان يكون بعضها عين البعض حتى لا يحكم
الصفات بالاعتبار ايضا ولا شك ان كلام الشارح
في موضعه فاطل والمعلوم ان ليس مراد كلام الشارح على انه
اعتقد ان المص قال بزيادة الارادة كما توهم
المحشي من كلامه واشار اليه في اوايل الحاشية
بل مراد الشارح ان هذا الدليل يدل على عينية الارادة
للذات لا للداعي والمط هو الثاني ط وهذا الجواب
من المحشي وما يدل على ان ما ذكره غيره مقصود
للمص ان المص قد حكم بعدم زيادة الارادة
على الداعي في المكان الذي حيث قال في مبحث الاغراض
من هذا الكتاب ومنها ان من الكيفيات النفسانية
الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم ولا يخفى

لمن ما يكون الحق من انه ... لان عين
المخصص لذات فيلزم ان لا يكون الا في الواجب
في الممكنات اقول لكن توجيه كلام المصنف بان
مراده ان الارادة التي قلنا انها مخصصة للايجاد
لو كانت غير الداعي الذي هو العلم بالنفع بل الذات
باعتبار انه علم بالنفع لكانت غير الذات مطلقا
لان الذات من غير اعتبار كونه عالما بالنفع في وجود
حادث في وقت معين دون غيره ملاحظة لبعض
الاوقات اصلح للصدور ونسبته تعالى الى جميع الاوقات
والممكنات كما ذكرناه في عموم قدرته سبحانه والارادة
لا يكون نسبتها الى الجميع على السواء فلا يكون عين الذات
بدون الاعتبار المذكور فاذا لم يكن عين الذات
بالاعتبار المذكور ايضا الذي يسمى بالداعي كان مغايرا
للذات مطلقا فان كان قديما يلزم تعدد القدماء
وان كان حادثا يلزم التسلسل واي صلح المصنف والمعتزلة
قالوا لا بد لترجيح الفاعل المختار سواء كان ذات الفاعل من

امر مرجح لوجود الفعل على عدمه في وقت حدوثه فهذا المرجح
ليس من طرف الفاعل على ما يدعيه من حصول الفعل من
خارج فيلزم ان يختلف نسبة الفاعل الى الاشياء باختلاف
ملاحظته والعلم به من طرف الفاعل واذا لم يكن
كذلك لم يكن الفاعل المختار في الفعل عندهم ويتعين
العلم بهذا المرجح وملاحظته داعيا وفي لواحقه العلم
هو المخصص لايجاد شيء في وقت دون وقت باعتبار
باختلاف معلومه المختلف بحسب اختلاف الاحوال والاوقات
في نفسها فيسمونه بالارادة ايضا اي المخصص الكائن في
واستدلال المصنف على ان هذا العلم هو المخصص الكائن في
ولا شيء اخر بانه لو قطعنا النظر عن هذا العلم بالمعلومات
المختلفة الذي هو في الواجب تعالى عين الذات لكان
المخصص غيره وقد ذكرنا انه لا بد في المخصص من
اختلاف النسب ليصلح للتخصيص والذات الاحدية
من غير علمه المختلف نسبته باعتبار اختلاف المعلومات
لا يختلف نسبته لشيء من الاشياء قطعا فيلزم كونه امرا

فان جعلها صفة زائدة على الذات فان كان مخصصا بالمعلوم بوجود
المقصود لان كان حادثا يلزم التسلسل ويتوجه الا
يرد عليها ما اورده الشارح من انه لا يجوز ان يكون الارادة
عين الداعي او غيره فيلزم الفساد بل انما
يلزمان من زيادة الارادة فان كانت زائدة
لزم الفساد والا فلا ومن لم يقل بزيادتها فلا فساد
عليه ولذا قال بانها عين الداعي اولا ثم وذلك
لانك قد عرفت ان كونها غير الداعي حتى بالاعتبار
يستلزم كونها غير الذات مطلقا فيلزم الفساد ولكن
تامل ولا يخفى ان المصنف لم يثبت من قوله والتخصيص
بعض الممكنات بالايجاد سوى وجود المخصص بمعنى المخصص
الايجاد بشئ دون شئ ووقت دون وقت وسماه
بالارادة واستدل على انها نفس العلم بالنفع
ولم يثبت عنده شئ سوى المخصص المذكور كميل وعزم
حتى يقال انه غير الداعي او عينه والحاصل انه ثبت
عند المصنف انه لا بد من مخصص وسماه بالارادة

ان

اثبت انه هو الداعي كما ذكرناه من الدليل ولم يثبت
عنده ازيد من ذلك حتى يقال انه اي شئ هو ومن
اثبت شيئا اخر زائدا على المخصص المذكور كميل
وعزم واشباههما وسماه بالارادة وقال انه
زائدة على الداعي فلا يلزم المصنف فان مدعاه ان
المخصص هو الداعي لا ان كل ما اثبت احد هو الداعي
وقد ثبت بالدليل المذكور ان مناط التخصيص
وشئ لا يمكن ان يكون سوى العلم المذكور ولم
يقصد بالمخصص سوى ما هو مناطه ولو قال احد انه
يحصل من هذا المناط شئ اخر وسماه بالارادة
فلا مضايقة معه الا انه لم يثبت اصلا قوله وما يقال
من انه يلزم من الترجيح بلا مرجح الترجح اه يعني
ان اللازم هو الترجح من غير ترجيح المختار فانه يستلزم
وقوع الممكن بلا علة بخلاف ما نحن فيه فتامل فيه
فنبه ما فيه قوله اقول قد عرفت ان الداعي
هو عين الذات عند المصنف اه ولهذا قال وليست

وابجه علی الواقع ولم یتبین وتثبت مغایرة لهذا
لکن بالشرکة الی ان الواقع عین الذات والارادة
لیست کذا وهو علیه الان لفظ الزیادة ههنا مستعمل
فی الجنبة الصفات الی الذات لکن فی لفظ اللغو یرد
وهذا مؤید قوله واما علی الوجه الذی قرره السید
المذکور انه هذا ام اذ قد عرفت ان السید وهو
قال بذلک قائلین بانه لا یعزب عنه مثقال ذرة
فی الارض ولا فی السماء والمحسوسات التی یدرکها
لکن بالحس علی زعمهم لیست جزئیات فی نفس الامر وهی
معلوم له تعالی علی الوجه الموجود فی الخارج وهو عن
الاحساس علی الوجه الکلی وهو الابصار والسماع
واما ایضا فیه تحکم علی الوجه الکلی علی هذا الزعم لکن
هذا الحکم نظر الی لطف ذکیه کلامه مغیر والحق
لما زعم ان الادراک علی الوجه الکلی لا یتصور بالنسبة
الی الموجود الجزئی من حیث هو کذلک وهذه محجة
فی الکلام مسا بقا علی العلم الحصولی کما کلامه

فمن

مغیر احتمال علی الذی ذکره السید وتقول سابقه انما هو
فی توجیه کلام الحکماء ولا یلزم ان یکون هو الموافق لما
قوله واما قیل ان هذا الاستدلال انما یصح لو
اقول الحکم توجیه بوجهین الاول بانه لو اثبات
یصح الاستدلال بالفرق بین الحالتین لو امکنت
الحالة الثانیة بدون الاحساس حتی یتصور ثبوته
فی الواجب تعالی شانه وهذا باطل لا سبیل الی تحصیل
الحالة الثانیة الا بالحس وهو ممتنع فی الواجب
وهذا التوجیه ولکن کان منطبقا علیه ایراد الذی
ذکره المحشی بقوله ولیس بشیء فان حاصله اثبات
امکان الحالة الثانیة بدون الاحساس فی الواجب
بطریق الاطلاع الحضوری لکن علی هذا کان العلم
المذکور فیما قبل حیث قال انما یصح لو امکن العلم
بمتعلق الادراک الحسی انه عبارة عن الحالة الثانیة
المذکورة فی الاستدلال وتغیرها بالعلم غیر ملائم
لسوق الاستدلال فتدبر والتوجیه الثانی انه انما

يصح فيه كونه بديهيا ولو كان من المحسوسات هو معلوما بعينه
قبل الاولوية فهذه بعينه هو الاعتبار لكن لا نم انه
معلوم قبل الاولوية اذ لا يمكن العلم بالمحسوسات الا
الجزئية والحس فلا يمكن هو معلوما قبل الاولوية فاثبت
ثم هذا بينه على العلم جهة يمكن بها الاعتبار والقائل
هذا اراد بما قيل كما نظر من التقرير عبارته
ولا يخفى انه لا يصح رد المحشي لانه ذكر امكان
الاطلاع الحضوري على هذا التقرير لو ارتبط انما
يمكن يصح العلم بالمحسوسات قبل الاحساس بالاولوية
مثلا ولا يخفى ثم لمن يمكن الحالة الثانية تحملا على الامر
زائد على الحالة الاولى التي هي الاطلاع الحضوري
ثم ليس ضروريا بل ممنوعا بل المراد الصحيح على هذا التوجيه
لمن قال لا يتوقف الفرق بين الحالتين على كون
الحالة هو المعلوم بالكنه وحده لان الفرق باين العلم
بشيء ورؤيته شيء اخر ولمن هذه الحالة غير تلك
الحالة منحصر جواب الدليل ثم فيما ذكره المحشي من قوله

الوق

الوق ولمن الفرق لا يمنع كونهما نوعين من العلم اه
متأمل قوله فعموم قدرته تدل على الكلام اي قوة الالقاء
لان عموم القدرة انما تدل على صحة قوة الالقاء
عطف تفسير للفظ الكلام الواقع بينهما لكن فلفظ
الكلام الواقع سابقا منه فالاليق بلفظ الكلام حينئذ
قال ومن جهتها القاء الكلام فالمراد منه الحروف
والاصوات قطعا فالعبارة لا تخلو من تشويش قوله
وهو معنى التكلم الثابت بالشرع اه وهو معنى الالقاء
المستلزم لثبوت ما به التكلم اي الحروف والاصوات
فثبت الكلام بكلا معنييه اي احدهما بالعقل وهو
قوة الالقاء التي عبر عنها المحشي بالتكلم والثاني
بالشرع وهو التكلمات والاصوات التي
عبر عنها بما به التكلم اللازم للالقاء الثابت
بالشرع قوله تكلمت كلاما هو معنى التكلم لانه وقع
في هذه العبارة مفعولا مطلقا للفعل تكلمت فثبت
لمن لفظ الكلام جاء بمعنى التكلم والكلام فحق

فالمرجح هو لا به فيه ما به التكلم فثبت لفظ
الكلام مشترك قوله اذ لم يكن الكلام المذكور
فيه على التكلم بل حمل على نفس الحروف والاصوات
قوله اذ على تقدير هذا الحمل تفوت الالزام من
لن يمكن نفيه الى القدرة او القدرة التي هو التكلم
الحقيقي قوله الا ان يصرف عن ظاهره بان يحمل
دلالة الكلام اللفظي على التكلم على انه موقوف
الكلام اللفظي لان نفي التكلم صفة التكلم فيكون المراد
بالدلالة الدلالة العقلية لا الوضعية قوله ولا يخفى
ما فيه من ضعف انه لا يصح في الكلام لحادثه بذاته لان
العلم الالتحاق عين ذاته تعالى ومن انه في لا يكون
مدلول الكلام اللفظي الا بالحروف عن الذي هو كان
يسبق قوله ومن البين ان المنقوش ليس دون لا يخفى
في ذلك فان من قال بان الكتابة تصور اللفظ
لم يقل ان الصور هو اللفظ حتى يلزم عليه ما لزمه
المذكور بل المنقوش هو النقوش بل دال على المصور

وهو المكتوب هو اللفظ اي الحروف والصور [illegible] بل
عليه لان المنقوش هو النقوش اي النقش هو [illegible] فلا
فيه فان هذا النقش هو النقوش قطعا [illegible] ما ذكره
المحشي اولا الا انه لا حاجة الى الالتزام [illegible]
قوله والحاصل ان الصور لكونه حقيقة في المعنى انه يحمل
اطلاق المكتوب على اللفظ على خلاف الحقيقة بل لا يخفى
ان هذا الالتزام فان الكتابة لما كانت معناها
جعل اللفظ او غيره ذا صورة ونقش لم يصدق المكتوب
حقيقة على النقش والصورة اذ النقش لم يجعل ذا نقش
بل هو عين النقش وانما جعل اللفظ او المعنى ذا نقش
وصورة وهذا لا ريب فيه ثم المثبت هو الصورة
والمنقوش حقيقة كما ذكره الشارح والفرق بين الامانات
والكتابة بما ذكره تحت قوله واي محل لا يطابق
ما ذكر اولا فتامل قوله بمعنى اخر لا يجري فيه القياس
المذكور لان لا يخفى ان المعنيين مشتركان في صحة
احد القياسين فيهما دون الاخر والعجب انه حكم بجريان

المحاسبين في احتمال حمل الاخر قوله وهو معتبر في كل
من الوجهين فيه تامل في الوجه الثالث انه يسمع
من جهة ... في الوجه الثاني فان انه سمع الصوت
من جميع الجهات فاعتبره في كلا الوجهين السماع من
الجهة في الجملة كما في تقرير المحشي فانه اعم من ان
يكون سماعا من جهة او لا قوله بل لا معنى له الا انه اعراض
عن الحاجة اي لا حاجة اليه بكون كذا الحكم بكون
محتاجا اليه فان يكون تحت قوله بل بيان الكيفية حال
لفظ الازلي فبعد سلب صفة كونه محتاجا اليه عن لفظ
الازلي عطف عليه انه بل وصفه وحاله كذا فلا يكون
محتاجا اليه مثل ما كان زيد كاتبا بل شاعرا وصرح
بذلك حيث قال في اخر قوله والحاصل لطريق
التفريع على تمام فلا حاجة الى ذكره في هذا المقام
والغرض من هذا التطويل انه اذا دخل قوله بل لا معنى له
عدم الاحتياج الذي ذكر اولا لما يتوهم انه ترقي
من عدم الاحتياج الا بالكلام الى ان اذ لو قطع النظر

عنه وسلم الازلية جوابنا ... الكلام الموصوف
بكون لفظ الازلي مفيدا لاخراج الكلام ...
بما هو من الحروف والصوت فقطعا والمعنى الكلام
المذكور حيث لا يفيد في المعنى فطلق بعدها ...
التنافي بين المذكورين وعلى تقدير انه ... لا يكون
فائدة ابل يكون غير محتاج اليه كما فرع عليه اخر انه
فلا حاجة اليه في الجواب فتامل قوله وهذا ليس
ازليا الا بامر من التنافي بين اي ولو كان المراد
المعنى النفسي ايضا كما هو المفهوم بالذات بالفاء اللفظ
كالسجدة فانه على هذا المعنى ايضا لا يقبل الازلية الا بامر
التنافي بين وبدل التنافي بين الحروف في الكلام
اللفظي ايضا فلا يتوهم ان قيد الازلي لاخراج الكلام
اللفظي الذي جزءه الحروف والصوت قطعا فظهر ان
قيد الازلي لا يفيد في تخصيص الكلام المذكور بالمعنوي
الذي هو مراد المولى فلا يكون محتاجا اليه ولا يخفى ان
هذا مع مذهب اهل الحق الذين قالوا ان ازلية الكلام

المجهول لا يعقل الا باحد الثلاث ويطلق مجازا على زعم الاشاعرة
القائلين بما من الكلام المعنوي حقيقة لله تعالى ازليه
سوى العلم والارادة وسائر الصفات بلا تاويل
فقد الازلية مخصوصة بالمعنوي دفعا نه اخراج اللفظ
وكانه هو مقصود الغزالي فلا تكثر الا على اصطلاحهم **قوله**
باعتبار الوجه الغيبي متعلق بقوله بلا صوت وحرف
اي ليس له صوت وحرف في الوجه الغيبي اي عالم الملك
ولكن كان له صوت وحرف في عالم المثال وعالم
العقل **قوله** وثانيها المعنى الذي هو مقصود بالذات كما
كان مع الالفاظ المتلفظة اولا لانه يشترط تجرده
عن الالفاظ مطلقا حتى يتاتى ما سمع من جميع كلام السامعين
في موسى عم **قوله** وهذا هو الكلام بالحقيقة لا يخفى انه لا
يلائم ما سنذكر من مذاق الغزالي اطلاق الكلام
بمعنى ما به التكلم على اللفظ وعلى المعنى الذي بلا صوت
وحرف بالاشتراك المعنوي فان المذكور ههنا
والذي نفيده يدل على انه حقيقة في المعنى خاصة وانما

لم

بمعنى اللفظ به يسمية الدال باسم المدلول الا ان يكون هذا
على المبالغة في كمال هذا الفرد وتمادي في العبارة فدل
كانه هو الكلام بالحقيقة لا الفرد الاخر لا ان الفرد
الاخر اي اللفظ ليس كلاما حقيقة بل هو فرد منه حقيقة
قوله ومن سماعه بالمعنى الاول وهو اللفظ الدال على المعنى
المراد باعتبار الوجه الملكي او العقلي **قوله** فانما يحق له
سماع اي لا يحق الا له سماع الكلام المذكور حتى يفيد
قصر سماع الكلام المذكور فمن لم يكن له تعلق لا انه
لا يحق له الا السماع المذكور حتى يفيد حصر من لم يكن
تعلق في السماع المذكور فانه غير مراد في المقام
اذ على هذا التقدير لا يفيد انه لا يكون هذه المرتبة
حاصلا في حال التعلق حتى يتماه العارف فتدبر
قوله فان قيل جاز ان يحقق حاصل ان عدم سماع
الغير لا يدل على ان كلامه تعالى مع موسى عم خاص
الحرف والصوت لانه يجوز ان يكون كلامه المسموع
لموسى عم من الحروف والاصوات الموجودة بسر تعو

في الهواء الى ان وصل الى الاذن على وجه يتعين عند السامع من غيره
قوله اختص السامع بجهة مخصوصة سماعه على ما يتحقق من
ان قيام الهواء الحامل لذلك الصوت بجهة مخصوصة فلا يسمع الا من جهة
مخصوصة وفيه تأمل قوله وقد نقل ان موسى سمع
من جميع الجهات على السوية حتى يعقل في المقام كما هو
مناط هذا الجواب لانه لم يتعين من الجهات حقيقة فانه
لا يتصور في الحق كونه في الجهات وحينئذ يرد عليه
انه لو اوجد الالفاظ في سماع موسى على تمكن من تمكين
نسبته الى جميع الجهات على السوية لانه لم يكن من جهة
خاصة بل انما يوجد هناك فتأمل قوله فهو الذي
يسمى الالفاظ المتعلقة به الحديث القدسي لا شك
انه وقع حال التعلق بعالم الملك اليه كما وقع للانبياء
وحينئذ لا بد ان يراد به ما لم يبلغ حد الحضور الذي هو
السماع فان قال لا يتصور بالنسبة الى الالفاظ القرآنية ما دام
الملقى اليه في عالم الملك حتى لا يناسبه ما سبق قوله
لم يكن الصوت متحققا في الاعيان مذهب تأمل لان الهواء

محيط بالسامع من جميع الجهات ... الصوت
في عالم الهواء المحيط فسمعه من جميع الجهات وكون
الهواء له وضع خاص لا مدخل في ذلك نعم لو لم يكن
الهواء في بعض الجهات كما في كيفيتك وما سمعنا
من جهة خاصة مع ان الهواء محيط به من جميع الجهات
لانه لا يحدث حينئذ الصوت الا من جهة خاصة
فاذا لم يتحقق المنشأ في جهة خاصة بان اوجده الله
في كل الهواء المحيط به دفعة بنسبة واحدة لا يلزم
الاختصاص بجهة خاصة فتدبر قوله فان المسموع هو الالفاظ
الموجودة الظاهر من كلام الشيخ انه اعتبر في الجواب
الثالث الصوت الخارجي كما في الثالث فطريق تصحيحه
ما ذكرناه سابقا قوله يلزم ان يسمع من هو قريب
من الشجرة لا يخفى انه لو اعتبر في الجواب الثالث ايضا
الوجه الخارجي للصوت والحرف يرد عليه هذا
الا ان الجني لم يعتبر ويمكن دفع هذا عن
الجواب الثالث بما قال الجني سابقا انه ربما

او جد اسم الصوت بحروف في الهواء الراكد محاذ
لما عرفت من سماع غيره وقد دفع الجني بما نقي ما يرد
اختصاصه بجهة مخصوصة ولا يخفى ان هذا غير مفيد
على الجواب الثالث لانه ارتكب اولا الا انه
يرد عليه انه خلاف النقل وهو الايراد الاول
فلا يرد عليه الا الايراد الاول ولكن دفعه عن
الجواب الثاني ايضا على تقدير اعتبار الوجود الخارجي
بمثل ما ذكرنا سابقا بانه لو وجد في الهواء المحاذي
لمخاطبه وكونه من جميع الجهات باعتبار نسبته الى
جميع الجهات على السواء قوله وعلى المثال كالذي
في عالم الملكوت ايضا على سبيل المجاز وانما لم يذكر
لظهور انه لا يتصور فيه الا سماع الجميع وتوهم هذا
في عالم المثال فذكره لدفع التوهم قوله لا يلائم الا
على الثالث اه لان في المعنى الاول الذي هو التكلم الحقيقي
ليس دالا ولا مدلولا الا بالتاويل قوله قد عرفت
ان الحق ان الكلام اه حاصله ان ما قالوا ان

كلام

كلامه الازلي لا يتصف بالمضي واخواته مراده هم
كلام الازلي الحقيقة ومعنى القدرة او العلم بالكلام
وبما ليس مدلولين للكلام اللفظي وما قالوا ان الازلي
مدلول الكلام اللفظي انما هو الازلي التاويلي
اي ازلي العلم او ازلي القدرة فلا تغير قوله بحكم
مدلول اللفظ الحادث حادث تأمل قوله اي الاشعري
متوجه اذ لا خفاء فيه وهذا ازلي تاويلي وما قال
انه لا يتصف بما هو الازلي الحقيقي فلا تغير قوله
فوصف المدلول اه ولم ينقل الاشعري فيه انه يتصف
بالماضي واخواته حتى يكون تغيرا بل انما قال هذا في
الازلي الحقيقي اي العلم بالكلام او القدرة عليه
ولا تغير فيه انه لم يتصف بالماضي واخواته ولا بانه
ليس مدلولا للكلام اللفظي فان المدلولية والاتصاف
انما هو في الازلي التاويلي ولا فرق فيه قوله
لا معنى للعلم القديم غير العلم الاجمالي المعبر عنه بالسبعة
الى المدلول الحقيقي اي لا معنى لازليه المدلول الحقيقي

والنفي لمعنى القديم لا يتحقق العلم الا بما عنده لانه
الكلام المحقق الذي هو معنى الخطاب وايضا وفي
كلام الله بنحو خطابهم ايضا قوله لا معنى الا بما هو معلوم
بالعلم الازلي لا بمعنى العلم الازلي فكيف العموم
كلاما لا نفس العلم الازلي انما هو نفس العلم لا العموم
فلا يتحقق الكلام الازلي توجه بعد هذا التسليم لان
معنى التكلم انما هو بالعموم لكن اطلق الكلام على العلم
باعتبار تعلق التكلم بعمومه والعلم الازلي فالكلام
باعتبار هذا الاطلاق ازلي فتامل قوله ومرجعها نظر
الى استمرار الامر الازلي لانه لا يصح انه لا دخل
له في هذا الحكم اي ان المعدوم ليس بمأمور بل يصح
لان يتعلق ومن نظر الى انه بعد وجوده يصير مأمورا
بالفعل حكم كذا فان استمرار الامر الازلي لان لم
يكن معتدا بهذا الحكم لا يحصل نافيا فكانه اراد انه
ولان استمرار الامر الازلي يصح نفي الامر في نظر
هذا القائل الا ان منظوره انه لا يصير الامر بالفعل

الا بعد الوجود قال انه ليس الامر لو كان
ازليا لكان عبثا بيان اول الجواب الامر لا يقتضي تعجيل
التكليف لان وجه الامر بل كل خطاب وايضا
لا يقتضي الا حصول مفاده في مقتضاه وايضا ليس
مفاد الامر الاتيان بالفعل في كل وقت حتى اذا
حصل مفاده لزم حصول التكليف في دار الجزاء
بل مفاده الاتيان بالفعل في دار الدنيا وهو
باق دائما والتكليف به واقع دائما حتى لو صدق
المكلف مامور في العقبى بالاتيان بالفعل في
دار الدنيا وهذا كما قالوا ان صدق المطلقة دائما
نظيره لو قال احد مخاطبا لزيد افعل كذا يوم
الجمعة المخصوصة مثلا وفرضنا صدور هذا الكلام
منه دائما قبل هذا اليوم وبعده لا يقتضي الا اتيان
زيد بالفعل المذكور في يوم الجمعة المخصوصة حين
فعله دائما فتامل قوله مع اقترانه بانقضاء اللقاء
الكلام اي بانقضاء اللقاء في وقت لا اللقاء

بالنفسي في الازل ولين كان بالفعل ازليا قوله
الا قائم بالهواء لا بالمتكلم اي في العباد والجسم فلا
منافاة بعدم قيام ما به التكلم به بهو كونه متكلما كما
في العباد قوله لا خفاء في ان ايجاد الكلام بقصد
الافادة اه فلا يرد انه على زعم الاشاعرة
موجد كلام العباد بل كل افعالهم هو الله فيلزم
ان يكون هو تعالى متكلما باعتبار خلق كلامهم ولا شك
انه لا يطلق عليه تعالى المتكلم بهذا الاعتبار وذلك
لانه ليس خلق كلام العباد منه تعالى بقصد الافادة
والاعلام من جانبه تعالى وهذا معتبر في اطلاق
المتكلم على خالق الكلام قوله ولا يخفى حال نظايره
اقول فان المتكلم من قام به التكلم الذي هو مبدأ
اشتقاق الصيغة ومعناه خلق الكلام فلا شك
انه صادق على موجد الكلام والمتحرك من قام
به التحرك ومعناه الحركة لا خلق الحركة فقياس
المتكلم على المتحرك خطاء ولين كان كلاهما مشتركان

في قيام مبدأ الاشتقاق الصيغة بالفاعل الا ان مبدأ
اشتقاق المتكلم اي التكلم معناه على زعم المعتزلة
خلق الكلام في الهواء ومبدأ اشتقاق المتحرك
اي التحرك هو الاتصاف بالحركة وكلا المبدأين
قايمان بالفاعل المتصف بذلك المشتق قوله
فانه بقصد الاعلام بالقاء الكلام اه نعم لو اوجد
الله تعالى في العباد بقصد الاعلام من جانبه تعالى كما
في الشجرة او لسان الملك هو كلام له تعالى وذلك
مسلم قوله ولا يخفى عليك ما فيه كان المحشي فهم ان
كلام الشارح تمه نصرة للاشاعرة ولذا اورد
عليه ما اورده والظاهر انه اعتراض على الاشاعرة
لا نصرة لهم فلا يرد عليه ما اورده المحشي فارجع
اليه قوله ح يصح كلامه بلا تاويل اه اي بدون
تاويل الذي ذكره صاحب المواقف قوله وفي
التاويل اي لا فرق بينه وبين اللفظ في التاويل
اي العلم بها فان العلم بها قديم قوله وبعد ترتيب اه

كان المراد منه القدرة على الترتيب قوله فقضا على كل
من التقدير من ان سواء كان من الكلام الالفاظ او معنى
الالفاظ قوله لتقادل المذهبين في العلم من كون
العلم القديم هو الالفاظ والصورة القائمة بذاته
تعالى ايضا كما هو مذهب الشيخ والقاري على ما هو
المشهور قوله ما فيها في المسكوت والا فلا يخفى
عدم ملايمة لفظ الا فيه هنا الا بالتكليف بان يكن المراد
ما ينافيهما معا لا ما ينافي الا فيه فقط قوله حتى لا شيء من
بين الباحثين توبتي عند المعتزلة اما الاول فلانهم
يعنون بكون المتكلم الذي لا بد له مما به المتكلم صفة كما به
هو به حي كما هو الاشاعرة اذ لا يطلق عليه الكلام
بل المتكلم الكامل عندهم قدرة لالقاء الكلام
على تقدير وجود المخاطب وارادة القائمة ولا يخفى
انه لا يستلزم وجه هذا المعنى في الازل ثبوت شيء
هو ما به المتكلم في الازل واما الثاني اي العبارات
الواقع في الشريعة فتادية يمكن بان المراد من

الوز

القرآن المجيد مثبت في اللوح المحفوظ وذلك لا يقتضي
اطلاق اسم القرآن المجيد على الصور المثبتة في
اللوح المحفوظ بل على ذي الصورة وكون انا حقيقيا
قوله ولم يقل به الاشعري وهذا قال بزيادة صفات
تعالى فانه قال صفاته تعالى ليس عينه ولا غيره قوله
فيمتنع ان يكون من ينكره مطلقا اي ذ على ما فهم الاصحاب
من ان اطلاق الكلام على العبارات والالفاظ
مجاز يلزم عدم كفر من ينكره مطلقا واصل ان
اعتراض صاحب المواقف على من فهم كلام الاشعري
مجازية الكلام اللفظي بانه مخالف لما هو رأي الذين
ويلزم عدم تكفير المنكر المطلق مع انه يمنع تكفيره وليس
مراد صاحب المواقف انه لا يمكن تاويل كلام الاشعري
بغير ما ذكره كما قيل الشارح حتى لا يمكن انكار من
ينكره كفرا لانه لا ينكره مطلقا ولا يستلزم عدم تكفير
من ينكر مطلقا فانه على تقدير الاشتراك اللفظي
ايضا من ينكر كلا معنييه من وقع المصحف مطلقا فهو

كما فهم من سوق كلامه بمعنى انه صفة قائمة بذاته تعالى
لا يمكن كما زاده في كلام المحشي لكن صاحب المواقف
لا ينكره ويأول كلام الشيخ كالكلام الاشعري بطريق الاشتراك
اللفظي الذي لا يستلزم عدم تكفير المنكر المطلق ويسلم
انه على تقدير الاشتراك اللفظي لا فائدة في عدم التكفير
بالمعنى الذي ذكره الشيخ وانما احترز عنه على من قال
بالمجاز المستلزم بعدم تكفير المنكر المطلق فاختياره
لتأويله الذي اختاره بطريق الاولوية لوجهين
اللذين ذكرهما المحشي في الحاشية السابقة لا بطريق
الحصر في هذا التأويل **قوله** ومن لم يحكم بكفره مع التأويل
اي على تقدير الاشتراك اللفظي انما يلزم عدم تكفير
من ينكر الكلامية بمعنى كونه صفة قائمة بذاته تعالى
ولا في دفعه **قوله** اعني انه اشار بذلك القول
الى انه آه كان المحشي حمل لفظ متأخري اصحابنا
في قول صاحب المواقف في آخر كلامه على المأولين
لكلام الشيخ بمثل ما ذكره الشيخ وامثاله الاصحاب

الذي

149

الذي ذكرناه ولا انهم فهموا من كلام الشيخ الاشعري
مجازية الالفاظ فصار بعض كلام صاحب المواقف
نزع المحشي لكن ما ذكرناه ومن كان من معنى لفظيا وبل
الذي ذكر متأخرو اصحابنا وشيوع هذه المفاسد البعض
لكن نعرف حقيقة ما ذكرنا اي الاولوية لما ذكر المحشي
من الوجهين هذا حاصل كلام المحشي ولا يخفى بعد
ذلك ولكن الظاهر انه اراد من متأخري اصحابنا
الاصحاب الذي ذكرناه ولا يخفى على تقدير هذه الارادة
انه لا اشارة فيه الى صحة تأويل الاصحاب
ودفع المفاسد به ايضا وكيف يفهم من الحقيقة
الاولوية حتى يفهم صحة غيره بل الظاهر منها خلافه
فتأمل **قوله** قد عرفت ما فيه من ان المدلول اللفظي
للكلام اللفظي ليس صفة لذاته تعالى كاللفظي فليس
اللفظ دالا عليه الا بان يأول الدلالة بالدلالة
الالتزامية كما مر **قوله** ومن كان مستحيلا على حسن
كالكذب آه تبرأ منه المنافاة لما قاله في دفع

بعيد الذي وعليهم

شبهة الشوبه من انه يجوز انه تعالى يفعل ما يكون خيرية
غالبا على شريته وليس يقبح الا ما يكون لاشتماله من
الكذب بحيث يكون حسنا غالبا على قبحه وهو محل البحث
قوله الثاني انه بيان في مصالح العالم آه اقول فيه
بحث اذ لا تم ان كذبه تعالى في الواقع بيان في
مصالح العالم بل كذبه او جواز كذبه مع اطلاع
العباد عليه ينافي مصالح العالم ويرتفع الثقة
معه اما لو وقع الكذب في الواقع او جاز ولكن
لم يقع ذلك لحفظ الحال بحيث لا يطلع عليه لا يلزم
خلاف المصلحة وارتفاع الثقة ولا ينافي وجوب
الاصلح عليه تعالى فالعمدة في هذه المسئلة هو الدليل
الاول قال الشارح والنقض على الدليل اجماعا او
اثبات حجية الاجماع موقوف على صدق الرسول
الموقوف على صدقه تعالى كما ستعرف فاثبات
صدقه تعالى به دور وسيجيء الكلام على ما ذكره الشارح
في دفع الدور قال الشارح والا جاز زوال ذلك

الكذب اقول فيه بحث اذ لا نم لزوم الصدق
بزوال الكذب وتفصيله انه ان اريد بزوال
الكذب زوال مدلول اللفظ الكاذب او
اللفظ الكاذب القائم به عند حصول معنى صادق
قائم به او لفظ صادق فهو مم لانه لا تنافي بين
قيام المعنى الصادق والكاذب كليهما بذات
واحد كما في النفس حين اخبارنا بما علمنا انه
مخالف للواقع وانما التنافي اعتقادهما معا وكذا
حال اللفظ الصادق والكاذب فانه باللفظ
الصادق لا يزول اللفظ الكاذب ولئن
اريد انه يزول الاعتقاد بالكاذب فانما يدل
على امتناع اعتقاده تعالى وتصديقه بالكاذب
لا الكذب بدون الاعتقاد بل مع علمه بانه خلاف
الواقع هو فرض قدم كذب مدلول اللفظ القائم
به او اللفظ مع علمه بكذبه لا يلزم من صدقه تعالى
زوال قديم امر وانما يلزم لو لم يقم به الصادق

والحق ان مذهب الى مدلول القطعي لو اللفظين مع
اعتقاده بانهما الدلالة الا انه لا يدل هذا الدليل
على امتناع كذب مدلول اللفظ ولا اللفظ بالنسبة
اليه بل على امتناع اعتقاده بالكذب وكذا الدليل
الذي قبله فان اعتقاد الكذب نقص لا قيام مدلول
كاذب به تع بطريق التقرر او غيره قال الشارح
وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف
على ثبوت كلام الله تع اقول فيه بحث اما اولا
فلان ما ثبت بدلالة المعجزة لو سلم دلالتها على
تقدير شرعية الحسن والقبح انما هو صدقهم فيما
قالوا من جانب الله تع وكلامه تع لا من
عند انفسهم واما انه حق مطابق للواقع فيتوقف
العلم به على العلم بان الكذب محال على الله تع
ثم نقول اثبات صدق كلامه تع بالاجماع موقوف
على حجية الاجماع وحجية الاجماع موقوف على العلم بصدق
قول النبي صم في الواقع انه لا يجتمع امته على الخطاء

وامثاله والعلم بصدق قول النبي فيما افاده من
مطابقته للواقع يتوقف على العلم بصدق كلامه
تع لان المعجزة انما تدل على ان هذا القول
من قبل الله تع لا من عند نفس النبي فلا يظهر
بالمعجزة الا انه كلام الله تع لا انه مطابق للواقع
فلو كان كلام الله تع صادقا كان هذا صادقا
في الواقع والا فلا فظهر ان حجية الاجماع يتوقف
على صدقه تع فاثبات الصدق به دور واما ثانيا
فلانه اذا جاز كذبه تع عن ذلك لم يفد التصديق
المعنى باظهار المعجزة نبوته لانه بمنزلة قوله هذا
صادق في نبوته واذا جاز كذبه جاز كذب
هذا التصديق ولم يبق منه شيء على قاعدتهم فلم
تثبت نبوته واذا لم تثبت نبوته لم تثبت حجية الاجماع
والقول بان المعجزة تدل عادة على مطابقة كلام
النبي للواقع فظاهر الفساد بل لو سلم فانما يدل
على ان كلامه من جانب الله تع واما صدقه في الواقع

فانهم يدعون الحسن والقبح العقليين على انه اذا جوز العقل
امثال هذه الاحتمالات المذكورة لم يثبت نبوة
نبي ام فكيف ظهر العادة او العادة ذرع العلم
بتكرار الوقوع فانما نظر لك ليس العمدة في اثبات
صدقه نفي انتفاء القبح عنه تعالى كما قال المص لا غير
قوله قد عرفت ان مدلول الكلام اللفظي المطابقي
ليس غرض الشارح الا لزوم كذب المدلول المطابقي
للكلام اللفظي بسبب كذب اللفظي وهو الذي زعم
الاشاعرة انه كلام نفسي قائم به انه تعالى على ما هو
كلامهم ولا يخفى لزوم ما ذكره الشارح وعدم صحة قول
من قال ان الدليل يتم في المعنى النفسي بهذا المعنى
المشهور دون اللفظي واما ما ذكره المحشي من عدم تمامية
الدليل في اللفظي وعدم لزومه وتماميته في الاعتقاد
فكلام ركيك لا وجه للاعتراض به على الشارح وكان المحشي
اشار بذلك لقوله وهذا خلاصة مقصد السيد المحقق
يعني هذا المقصود وان كان على الظاهر والمشهور

يرد عليه اعتراض الشارح **قوله** القائلين بان نقول في تجويز
انتفاء الكلام اقول مع قطع النظر عن الحسن والقبح العقليين
لا يتم لان الكذب يصح حتى يمكن انتفاؤه عقلا **قوله**
لا خفاء عليك ما فيه من المنع الظاهر وهو انا لا نسلم
ان واجب الوجود لو علم شيئا يمكن ان يخبر عنه لا على
ما هو عليه وما الكلام الا فيه فكيف يصح دعوى الضرورة
فافهم **قوله** فالحق في دفع هذا الكذب ما مر من انقسام
الكلام اللفظي على ثلثة اقسام وكذب اثنان منها لا يوجب
الكلام النفسي فتدبر **قوله** نفي الزيادة بالذات اي
ليس ذات البقاء زائدا على ذات الوجود وان
كان زائدا عليه بحسب الاعتبار **قوله** ولا يخفى عليك
ان الاخير لا يلائم اذ وجوب الوجود لا دخل له في عدم
زيادة البقاء على الوجود بالذات بل في الممكنات
ايضا كذلك **قوله** لعل المراد منه ان البقاء امر يكون
غير الوجود لكن صفة له وليس المراد انه زائد على الوجود
بحيث يكون امرا غير مربوط بالوجود حتى لا يكون صفة للوجود

ايضا فيرد النقض بالحدوث بانه يلزم بعين الدليل المذكور كونه زايدا على الوجود بالمعنى المذكور اي كونه مغايرا اجنبيا للوجود وهذا ظاهر البطلان والحاصل ان ما ذكره في هذه الحاشية تمهيد لما سيذكر في الحاشية التي بعدها في دفع النقض بان المراد بزيادة البقاء على الوجود كونه مغايرا له بانه صفة له لا ازيد من ذلك ولا فرق في هذا بين هذا وفي الحدوث اي ايضا هو ايضا صفة للوجود كالبقاء فلا نقض على الاشعري وتيقظ ما فيه قوله والقايل ان يقول ان الحدوث صفة للوجود فيكون زايدا على الوجود كالبقاء لكن صفة له فلا تخلف الدليل في نفس الامر في الحدوث فلا نقض على الدليل اقول الآن كلام السيد الشريف ان هذا النقض الزامي على الشيخ الاشعري بناء على انه قال بعدم زيادة الحدوث على الوجود اه اللهم الا ان يقال غرضه عدم كونه مغايرا اجنبيا للوجود وهو خلاف الظاهر فتامل وقد يتوهم ان غرض المحشي دفع النقض بمنع ان الوجود

محقق في الآن الباقية بدون الحدوث لان الوجود في الآن الثاني ايضا يصدق عليه انه مسبوق بالعدم وهو معنى الحدوث فاورد عليه المحشي ان المراد بالحدوث الخروج من العدم الى الوجود وهذا غير محقق في الوجود في الآن الثاني اذ قد عرفت مقصد المحشي ولكن هذا الحسن مقصوده فتامل قوله فوجب حمل الكلام على ان المراد نفي الزيادة الظاهر حمل قول المص ونفي الزايد على نفي زيادة صفات الواجب تعالى مطلقا على ذاته فان وجوب الوجود يدل على عينية صفاته بعينها كما هو مذهب المعتزلة والمص ولا يختص بالبقاء والتخصيص من بين الصفات في كونها غير زايدة على الذات حتى لم يذكر المص حكم ما في الصفات وحملها بهذا الحكم المحب عند المحشي والتنبيه عن ذلك فتامل قوله اما لانه يقتضي التعدد واما لانه يقتضي الوحدة اه لا يخفى ما فيه اما اولا فلانه ان اراد بعدم الوجود

الوجود الخاص الذي يجب كونه عين الواجب حتى انه
يقتضي الوحدة او يجب لا شك الوحدة التي هي الكل لجواز
ان يكون الوجود الخاص لكل من المتعدد مغايرا بالذات
للوجود الخاص بالاخر ويكون عين كل منهما ومقتضيا
للوحدة وهو واحد اذ كل منها واحد وما هو المشترك
معنى انما هو الوجود المطلق لا الخاص ولئن اراد بحقيقة
الوجود الوجود المطلق نختار الشق الثاني اي لا اقتضاؤه
لاحدهما قوله يلزم الاحتياج الى الممكن قلنا ممنوع اذا
الوجود المطلق زائد على ذات الواجب فيجوز ان
يكون مقتضى تعدد هذا الوجود الزائد او وحدته هو
ذات الواجب المغاير بالذات لذات الواجب
الاخر بتقدير ذلك واما ثانيا فلانا نختار الشق
الاول اي ان حقيقة الوجود تقتضي التعدد قوله يلزم
تحقق الكثير بلا واحد قلنا ممنوع لجواز ان يكون مقتضيا لتعدد
مخصوص بكونه اثنين او ثلث مثلا اي مقتضيا لان
يكون نوعا منحصرا في ثلث افراد او اثنين مثلا فيكون

مقتضيا

مقتضيا لان يكون كل فرد من افراده موجودا مع
فرد اخر منه او مع اثنين اخرين ولا محذور فيه
فتامل ثم لا يخفى ان دعوى البداهة في وحدة الوجوب
لو كان مراده وجوب الخاص كما يشعر كلامه فيما بعد
يمكن دعوى البداهة في المدعى فلا يسمع في مقام
الاستدلال نعم لو ادعى ظهور المدعى بوجه الكاشفة
او غيرها كان معنى اخر يقتضي الاحتياج الى الممكن
لان احدهما واقع قطعا فلا بد له من مقتضي فلو لم يكن
مقتضيه نفس حقيقة الوجود لكان مقتضيه غيره من
الممكنات فيلزم الاحتياج الى الممكن قوله وايضا
لاقتضاء اه دليل ثان لبطلان الاحتياج المذكور
الى الممكن بانه قد ينتهي الاحتياج الى اقتضاء
حقيقة الوجود لاحدهما فيرجع الى الشق الاول لان
فابطل كون غير الوجود وهو الممكن مقتضيا لاحدهما
اي التعدد والوحدة بوجهين الاول ان الممكن
لا اقتضاء له اه والثاني انه ينتهي اقتضاء الممكن



والاول قيل انه اخذ في السابق لتساوي مراتب الاعداد
الى الواحد الواقف وفي هذا التقرير لا حاجة
الى اخذه فتامل فانه انما يتوهم لو كان يحتج
عينية الوجود في الواجب كونه عين معنى الوجود
واما على تحقيق الصحيح في معنى العينية اي كون الواجب
بحض ذاته موجودا لا يلايم ذلك الدليل لورود
الشبهة بانه ربما كان ذاتان او اكثر كذا
تعالى عن ذلك **قوله** والا لكان بغيره وخلاه
لان وحدة ما حصل فيه قطعي والا لم يحصل الوجود
فعدم الكثرة حاصل في وجوده البتة فاذا لم يقتضيه
الوجود المحض كان بالغير مدخل في اقتضاء عدم الكثرة
المذكورة ويعود اقتضاء غير محض الوجود الى اقتضاء
الوجود لان الحقيقة باعتبار الوجود اه والفرق بين
هذا الدليل والدليل اللاحق باعتبار تفاوت طرفي
عدم دخل الغير الى اقتضاء نفس الوجود فانه
في السابق باعتبار الامكان وهنا باعتبار الوجوب

الى اقتضاء حقيقة الوجود فيرجع الى التقسيم السابق
فقوله ايضا ان تم هذا الدليل بخلاف ما يجئ من
قوله المقام ايضا وايضا **قوله** وما كان تحصيله وجوب
الوجود ينتهي اه يعني لما تعين الشق الثاني اي اقتضاء
الوحدة وبطل الشق الاول والثالث اي اللااقتضاء
ثبت المط وهو عدم التركيب فقوله وما كان اه متعلق
بالسابق لا بالحكم ايضا **قوله** وايضا الامر يكون حقيقة
وجوب الوجود لا يخفى انه يرد عليه ما اوردنا على
الدليل السابق من الترديد في الوجود الخاص والمطلق
قوله يجب ان يكون بحراسته لتحقق كونه واجب
الوجود وكونه عين الوجود الصرف **قوله** وايضا
صرف الوجود من حيث هو موجود اه لان وجوده
باعتبار ذاته اي وجود الوجود انما هو باعتبار
نفسه ونفسه واحد على ما يجئ ووجوب الوجود باعتبار
امر واحد هو هو فلا يتوهم فيه الكثرة في الوجود
فلا يعد كثرة وهو المط والفرق بين هذا الدليل

قوله وكذا المنع التام لان وجوب الذات اه
كان في محله اي الشرح الخ عند الحكيم فكان وجوب
التعلق وجوب الوجود علة في مادتي العبارة
المنقولة ههنا قوله فيلزم المحذور المذكور وهو تقدم
الوجود على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب
والوجود قوله فان كان الوجوب اه اي الوجوب
الذي هو الوجود اي الوجود المتأكد فمن ههنا تبين ان هذا هو
المراد من قوله من الوجود قوله وكيف يكون
المهية المجردة اي المحضة العرية بلا لحوق امر
اخر اليه قوله سبب المعنى اي سبب نفس المهية واصل
المعنى او سبب الكامل كالموضوع للعرض او العلة
للمعلول قوله ولا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي
اي تسمى متمما وداخلا في معناه قوله بل ربما كانت
علة لتقديم الحقيقة الموجودة والوجود امر خارج عن
حقيقة المعنى الجنسي في غير الواجب فلا قصور قوله
واذا كان المعنى العام اي الذي فرض انه جنسي

وما يوجب التعين فصل او نوع وما يوجب التعين
لشخصه في ماهيته ما هو كالجنس لانه يحصل به الوجود
الذي هو نفس الجنس على الفرض المذكور فيلزم
ان يكون للفصل دخل في اصل حقيقة الجنس قوله
وحال ما يقع به اختلاف اي حال ما يوجب الاختلاف
والتعدد في المهية غير الفصل مما ذكر من الموضوع
والزمان والمكان وغيرها اظهر في جميع ما ذكرنا
من الاحكام من انه لا بد ان لا يكون لهذه الامور
دخل في اصل المعنى الجنسي والنوعي ولكن لما كان هذه
الامور موجبة لتعين الواجب فيلزم ان يكون
لها دخل في اصل المعنى العام بناء على انه هو الوجود
ولهذه الوجود قطعا قوله وحيث مهية الجنس
اي حيث يكون مهية الجنس او مهية النوع غير الوجود

الامور دخل م

قد وقع الفراغ من تسويد هذه الحاشية
الشريفة لكاتبه وانا اقل الخليقة
ابن محمد يحيى محمد اوليا عفي عنه
شهر ربيع الاول ١٠٨٣
تمت

